Bíos

El cuerpo del alma y el alma del cuerpo

Juliana González Valenzuela

FILOSOFÍA
SERIE BIBLIOTECA DE ÉTICA Y BIOÉTICA

Juliana González Valenzuela es doctora en filosofía y profesora emérita por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, miembro del Instituto Internacional de Filosofía, con sede en París, investigadora emérita del Sistema Nacional de Investigadores y miembro honorario de la Academia Mexicana de la Lengua. En la UNAM, desde hace más de 40 años, ha impartido cursos y seminarios de filosofía griega, metafísica, ética y bioética. Su obra ha buscado refundamentar una ética y un humanismo acordes con las necesidades sociales contemporáneas, conjuntando la filosofía con estudios de bioética desde una perspectiva laica e interdisciplinaria. Actualmente dirige el Seminario de Investigación en Ética y Bioética y su respectiva serie editorial, a la cual pertenece este libro. Asimismo, forma parte del Programa Universitario de Bioética. De su autoría el FCE ha publicado *Ética y libertad*, *El ethos, destino del hombre*, y bajo su coordinación *Diálogos de bioética*, *Dilemas de bioética*, *Filosofía y ciencias de la vida* y *Perspectivas de bioética*.



Bíos

Juliana González Valenzuela

Bíos

El cuerpo del alma y el alma del cuerpo




Sección de Obras de Filosofía
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Facultad de Filosofía y Letras
Programa Universitario de Bioética

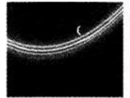
Primera edición, 2017

González Valenzuela, Juliana
Bíos. El cuerpo del alma y el alma del cuerpo / Juliana González Valenzuela ; pról. de Ricardo Horneffer. – México : FCE, UNAM, Programa Universitario de Bioética, 2017
360 p. ; 21 × 14 cm — (Sección de Obras de Filosofía. Ser. Biblioteca de Ética y Bioética)
ISBN 978-607-16-5241-6

1. Bioética 2. Vida — Filosofía 3. Ciencia — Ética 4. Tecnología — Ética 5. Humanismo — Siglo XXI 6. Filosofía — Ciencias de la vida I. Horneffer, Ricardo, pról. II. Ser. III. t.

LC QH332 Dewey 171.7 G644b

Distribución mundial



Biblioteca de Ética y Bioética
Fondo de Cultura Económica y Universidad Nacional Autónoma de México
(Programa Universitario de Bioética, Facultad de Filosofía y Letras)
Colección dirigida por Juliana González Valenzuela
Volumen 8. *Bíos. El cuerpo del alma y el alma del cuerpo*

Diseño de portada: Teresa Guzmán Romero
Imágenes de portada e interiores: pinturas de Olga González de Kabela. Fotos: Mauricio Cuevas

ISBN 978-607-16-5241-6

Impreso en México • *Printed in Mexico*

Juliana González Valenzuela

Bíos. El cuerpo del alma y el alma del cuerpo

Sumario

Prólogo

Filosofía no es poesía; tampoco es biología, derecho, psicología, bioética, biotecnología, tecnociencia o nanotecnología. Sin embargo, la filosofía tiene esta peculiar característica, como lo muestra claramente *Bíos. El cuerpo del alma, el alma del cuerpo,* de abrirse al diálogo con éstos y otros ámbitos del pensar y el actuar. Diría que no hay fenómeno, sea natural o específicamente humano, que no llame y comprometa a la filosofía a la reflexión. Esto no significa que la filosofía se *diluya* o incluso se *pierda* en otras disciplinas que reclaman, cada una de ellas, su propio espacio. Tampoco debe entenderse como una relación fundamento-fundado. Antes bien, la filosofía tiene su propia especificidad, como bien lo intuyó Aristóteles al afirmar que la pregunta de esta ciencia ha sido, es y será por *lo que es*. Así lo entiende, también, Juliana González, cuando apunta que «si la confianza está puesta en la pura racionalidad científica y tecnológica, indiferente a los fines éticos y sociales, se corre el peligro de una verdadera mutación del *ser* del hombre y la naturaleza». Lo contrario es igualmente cierto, es decir, si la esperanza descansa exclusivamente en lo ético y social, el *ser* del hombre y la naturaleza no se verían beneficiados con los conocimientos y evidentes avances de la ciencia y la tecnología. La preocupación de Juliana González está dirigida, pues, a buscar una efectiva co-relación entre los distintos enfoques o acercamientos a lo *mismo,* pues ninguna ciencia (incluida la filosofía), ya no digamos tecnología, es capaz, por sí misma, de comprender un fenómeno tan complejo como lo es el *ser*.

Al hablar del hombre y la naturaleza, Juliana González no pretende llevar a cabo una distinción ontológica entre lo *puramente* natural y lo *estrictamente* humano, pues dicha separación es, para ella, artificial. Resulta imposible acercarse a la naturaleza si no es desde el mundo, como imposible es referirse al hombre sin tomar en cuenta sus constitutivos naturales. Más aún, tomando como base la teoría evolutiva, en uno de sus ensayos subraya que «no hay propiamente cortes, ni hiatos, ni fracturas, ni fronteras absolutas en el orden del ser». ¿Dónde radica entonces la diferencia, que es patente? En lo que González denomina como «novedad ontológica», como lo es el paso de lo inorgánico a lo orgánico, o la creación de una nueva dimensión del tiempo (la historia) y del espacio (el mundo). Se trata, entonces, del ser en *proceso*, cuyo origen es incierto y con un futuro en expansión.

Bíos. El cuerpo del (de el) *alma, el alma del* (de el) *cuerpo* se centra, como es evidente por el título, en el *ser* del hombre. Las preposiciones juegan un papel fundamental. Una tradición dualista hablaría preferentemente del alma *en* el cuerpo. Platón, por ejemplo, en su diálogo más férreamente dualista como lo es el *Fedón*, se refiere al cuerpo como la «cárcel» del alma. Una de las principales tareas del alma sería *purificarse* de los apetitos corporales para, dentro de lo posible, recordar en su pureza a las formas (*eide*). La vida radicaría en el poder del alma. Frente a esta tesis, Juliana González piensa en un «alma encarnada» que es, asimismo, «cuerpo espiritualizado». La *auténtica* vida es la com-unión de aquello que con-forma al hombre. Y la vida no es *pura zoé* (término que se refiere a la vida animal), sino precisamente *bíos*, que no sólo alude a la vida propiamente humana sino, sobre todo, al modo y calidad en la que ésta se lleva a cabo.

El hombre, el *ser* del ser humano, es parte de un proceso. Se distingue porque algo comparte —el DNA, por ejemplo— con lo que no es él mismo. Una de las diferencias fundamentales consiste en que, para nuestra autora, el ser humano es un ser libre para la libertad de ser él mismo, sin cánones preestablecidos, sin valores rígidos, sin teleología alguna, sin teología directriz, sin fines ulteriores. Parte de un rotundo *sí* a la vida, pero en la vida misma, sin pretender absolutizar ninguno de sus atributos. Digamos que *absuelve* al hombre de todo poder, literalmente, sobre-humano.

Este libro, me atrevo a decir, piensa al hombre en su radical finitud, pero sin concebirlo como un ser «para la muerte», como lo hiciera en su momento Platón al decir que el hombre ha de prepararse, en vida, para la muerte, o como pensara Heidegger al *Dasein*, precisamente como un «ser para la muerte». Independientemente de cómo se entienda la sentencia del pensador de la Selva Negra, pues su tesis, desde mi perspectiva, no privilegia la muerte por encima de la vida, sino la existencia por encima de la esencia (idea muy cercana, a mi parecer, a la de González), a lo largo de *Bíos* se desarrolla, desde distintas perspectivas, la idea de que el hombre, junto con lo otro y los otros se *crea* a sí mismo (y a lo que no es él mismo), sin reglas predeterminadas ni caminos privilegiados.

Sin embargo, esta fuerza creadora, transformadora, como bien observa Juliana González, es ambivalente, pues si bien puede ampliar el horizonte de la vida, también puede ser increíblemente destructora, violenta. Por ello advierte que «los descubrimientos tecnocientíficos pueden alterar no sólo algunos conceptos y creencias básicas acerca de la condición humana, sino de trasmutar muchas características biológicas de ésta». Más allá del peligro en el que repara, llama la atención la claridad con la que González reúne lo que suele entenderse de manera separada. Me refiero a la relación entre teoría y praxis. Se les comprende como dos modos posibles en los que se conduce el hombre: por una parte, un quehacer meramente intelectivo, racional, que es capaz de crear hasta las fantasías más extravagantes y, por la otra, un producir efectivo que modifica lo dado.

González, en cambio, entiende que los conceptos (y creencias), el modo de concebir (al hombre, al mundo, a la realidad, a lo sagrado) es un modo de ser que conlleva una literal «visión del mundo» (*Weltanschauung*) y «visión de la vida» (*Lebensanschauung*). Por ello cobra especial importancia cuando enfatiza que «los indudables avances de las ciencias de la vida conllevan decisivas implicaciones prácticas de orden moral, social, política y jurídica». La bío-logía, la bío-química, la bío-ingeniería, la bío-tecnología y la bío-industria pueden «generar degeneraciones» irreversibles, no sólo para la condición humana, sino para la *vida* de todo el planeta. Los reiterados y cada vez más violentos geno-cidios y eco-cidios pueden provocar lo que podría denominar como el *physis-cidio*. El ideal de Bacon de «ex-

tender el dominio de la humanidad sobre el universo» parece haberse trastocado cuando Juliana González afirma que «el dominio sobre la naturaleza ha redundado en el *sometimiento* del hombre al poder de la propia tecnología».

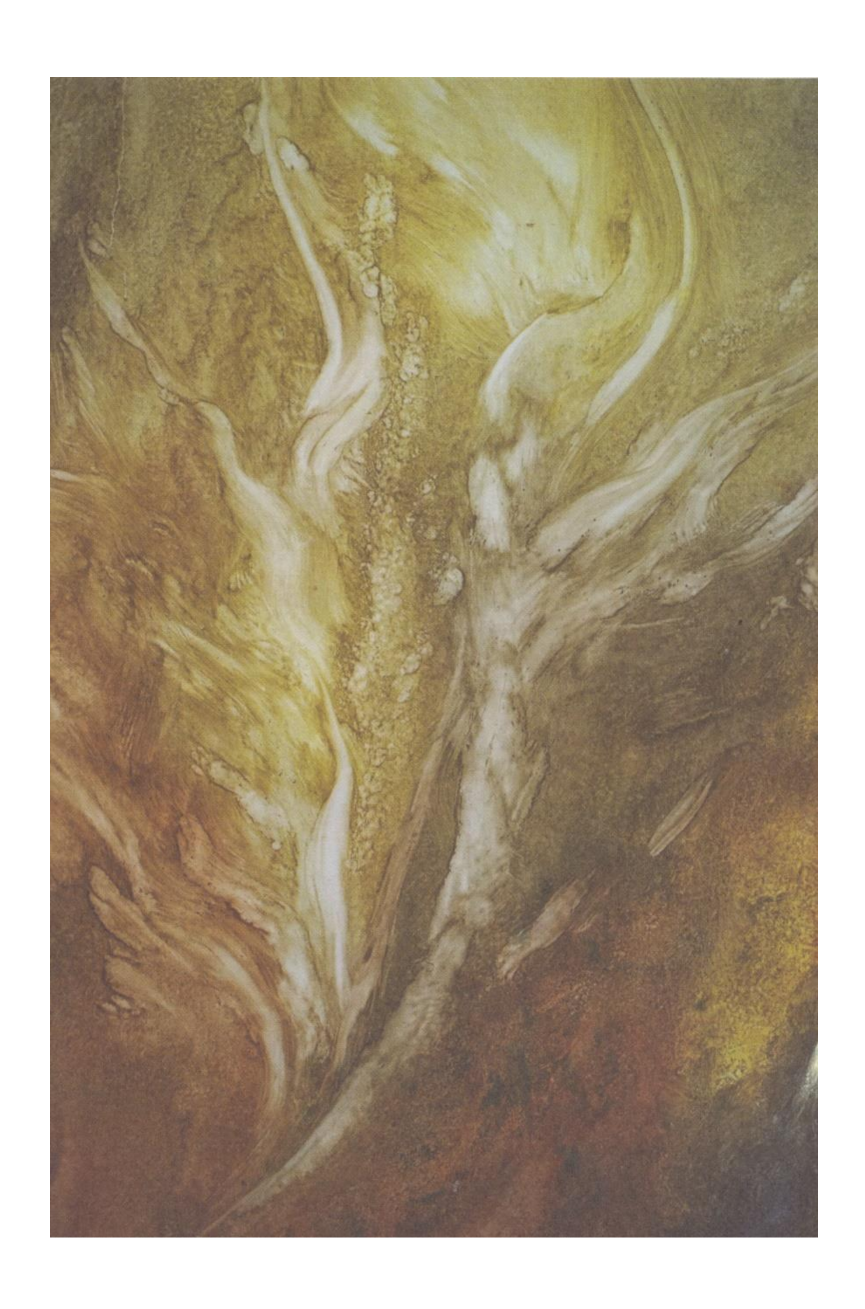
Es en este contexto en el que la filosofía en general, y la ética en particular, cobran una relevancia que, quizá, no habían tenido antes. El esfuerzo de Juliana González por comprender que la realidad, lo que es, no puede escindirse en parcelas independientes, autónomas, sino que —para decirlo con Heráclito— «todo es uno», se ve reflejado en ideas varias, expresadas en diversos ensayos de este libro, como «la bioética requiere esclarecer sus presupuestos ontológicos» o «la bio-ética tiene un fundamento bio-ontológico». El pasaje, a mi juicio, más esclarecedor a este respecto, es el que escribe en «De la materia a la vida, de la vida a la libertad», cuando señala que es necesario «comprobar la unidad y continuidad, incorporando la dimensión de la conciencia y de lo espiritual a la vida biológica». Unidad y continuidad, espíritu y vida biológica *no* se contraponen, son lo *mismo*. Con otras palabras, en el orden de *lo que es* no hay identidad, que es un principio lógico, sino mismidad, que es un principio ontológico-dialéctico.

A lo largo de los 16 ensayos de su libro (así como en su obra entera), ya sea de manera expresa o tácita, Juliana González va construyendo un método filosófico original: una ontología fenomenológico-dialéctica de la que emerge una ética laica. La relación entre ontología y ética, así como la de ética y laicidad, ya las he descrito, aunque sea a muy grandes rasgos. La labor fenomenológica consiste en *describir* el proceso, o momentos de éste, mediante el cual, de *lo que es,* surgen novedades ontológicas, lo que significa, a la vez, permanencia y cambio. La dialéctica, que sólo insinué al comienzo de estas líneas al hacer referencia al *diálogo* que es necesario que el filósofo lleve a cabo, no sólo con otros filósofos sino con otros quehaceres, como la poesía, el psicoanálisis o la biología, tiene una tradición que se remonta, al menos, a Heráclito, con su teoría de la armonía de los contrarios. De su método dialéctico ha bebido Juliana González, así como de la dialéctica de Platón (ciencia de los hombres libres), Hegel (síntesis de contrarios), Marx (materialista) y Nicol (desdoblamiento del ser).

La peculiaridad de la dialéctica gonzaliana es que no se limita a una «armonía de los contrarios» binaria, es decir, en la que *sólo* pares de contrarios se complementan: ser-no ser, yo-otro, soledad-comunión, vida-muerte, mismidad-alteridad, interior-exterior, bien-mal, creación-destrucción. Tampoco la entiende únicamente como la confrontación de una tesis y una antítesis, de la que se desprende una síntesis. Juliana González incorpora otro elemento fundamental: la posibilidad. En el ensayo «Neuro-ética y violencia» afirma: «Se entretejen sin fin *realidad* y *posibilidad,* lo dado y lo adquirido». ¿Qué entender por posibilidad? En el contexto de la obra de Juliana González, me parece que tiene, al menos, dos significados: en primer lugar, potencia, aquello que puede —o no— actualizarse, si las condiciones (ambientales, sociales, personales, etcétera) son las adecuadas. En segundo lugar, que a mi juicio es el más importante, indeterminación, azar, lo que puede ser en un futuro o, como ella misma señala, la novedad ontológica. Si esto es así, entonces no es factible hablar de determinismo «puro» o «absoluto» y tampoco de una previsión certera, exacta: sin posibilidad, lo real *no es* y, más aún, su inter-relación *no tiene fin,* entendido esto último como finalidad y como extensión espacio-temporal.

Esto implica, en última instancia, que el deseo de saber, que para Aristóteles es connatural al hombre, tiene sus propios límites. Diría que esta idea, presente en los «pensadores del límite», la comparte con profunda convicción Juliana González cuando pregunta: «¿Cómo saber qué es aquello que vale la pena mutar de nuestra naturaleza biológica si *no sabemos* qué es nuestra naturaleza ontológica?» La autora de *Bíos. El cuerpo del alma, el alma del cuerpo* ofrece una respuesta asombrosa a esta interrogante. Y digo que provoca asombro (*thauma*), pues es éste, y no otro, el origen de la filosofía: «El misterio final de la dialéctica mismidad-alteridad, de la materia y el espíritu. Reconocer el misterio, el enigma, es, a mi modo de ver, más científico que pretender que está resuelto, o que eliminar uno de sus términos. Y a la vez, reconocer el misterio no es invalidar el problema y la búsqueda de razones».

Ricardo Horneffer



Introducción

Juliana González emplea, en todos sus escritos, categorías creadas por los antiguos filósofos griegos que, como las grandes obras de arte, valen para todos los tiempos. Así, el título de este libro recoge la significación de *bíos*, que no sólo es vida, sino manera de vivir, el modo de vida de los hombres, vivir vivo, la cualidad de la vida. Con esta palabra, la autora define al cuerpo animado, es decir, espiritualizado. La «vida» del hombre no es mera vida biológica (*zoé*), no es mero cuerpo. Es *bíos*, que significa vida poseedora de cualidad y sentido, determinada por la libertad, cuerpo poseedor de alma. Por su libertad el hombre es irreductible a mera naturaleza, aunque al mismo tiempo no deje de ser naturaleza y estar sometido al reino de la necesidad (*ananké*). Coinciden así la dialéctica de libertad-necesidad, de potencia-acto, de ser-no ser, pasado-futuro, *natura*-cultura. Y es con esta conciencia dialéctica que hay que adentrarse hacia esa significación profunda de *bíos* como el cuerpo del alma y el alma del cuerpo, o sea, la imposibilidad de pensar el alma sin cuerpo, pero también el cuerpo sin alma. *Bíos* es la realidad Una-Dual del ser humano.

En esta obra, Juliana González parte de la preocupación central por la situación a la que ha llegado hoy la cultura occidental en el terreno ético y humanista, y recuerda aquellas significativas palabras de Nietzsche:

> ¿Quién nos ha dado la esponja para borrar el horizonte? [...]¿Nos caemos sin cesar? [...] ¿Todavía hay un arriba y un abajo? [...] ¿No erramos como a través de una nada infinita? [...] ¿No veis oscurecer cada vez

> más, cada vez más? ¡Dios ha muerto! ¡Y nosotros somos quienes le hemos dado muerte![1]

Parafraseando este extraordinario pasaje, la mirada ética de Juliana González califica así nuestro momento histórico, a partir del siglo XX, no sólo en el terreno intelectual, sino general. «Caemos», «No hay arriba ni abajo», «Se ha borrado la línea del horizonte».

En aquel luminoso momento que fue el Renacimiento se dio el gran vuelco hacia la recuperación de los valores humanos de la vida aquí en la Tierra, dejando atrás la condena del cuerpo que opacó la vida humana en el Medioevo.

Desde entonces, la ciencia tomó una ruta que ha conducido a grandes revoluciones en todos los campos, particularmente en los siglos XX y XXI. En el ámbito humano, sus resultados obligan a reformular la naturaleza del hombre, su sentido aquí en el mundo, dejando atrás las ideas religiosas, «literalmente meta-físicas», dice la autora, así como las visiones dualistas, que vienen desde Grecia, las cuales conciben dos ámbitos ontológicos: alma y cuerpo. Esta idea pervive en algunas religiones, que fieles a sus antiguos dogmas, permanecen al margen no sólo del avance de las ciencias, sino también de la dinámica de la vida humana y de la sociedad, en tanto que también se oponen a los grandes logros de hoy: la igualdad, la superación del racismo y de la discriminación, el respeto por las libertades, por la diversidad humana. Ellas forman parte de los que Octavio Paz llama «fanatismos de las identidades», en los que «yo, lo mío, mi verdad, mi país, mi religión, nuestro partido», están contra todo lo que sea «otro»; es la negación de la otredad, que conlleva una negación de sí mismo.

La mirada ética de Juliana González, después del *thauma* que le han ocasionado, no ha podido soslayar los grandes descubrimientos actuales de las ciencias, penetrando en su significado para los seres humanos. Particularmente las ciencias de la vida han obligado, sobre todo a la filosofía, a reformular el concepto de hombre. El descubrimiento del DNA, las neurociencias, la nanociencia y la nanotecnología han llevado a Juliana a preguntarse: ¿dónde está el alma? y ¿está sólo reducida a funciones corporales?

[1] F. Nietzsche, «La gaya ciencia», en *Obras completas*, vol. III, p. 108.

Con profunda conciencia de la significación de esos grandes cambios en la actualidad, aunados a una conquista de lo exterior, a la predominancia de fines de poder, de mercado y de dominio tecnocrático, con la consecuente pérdida de los valores humanos, Juliana González se interna en el estudio de los hallazgos de esas ciencias de la vida, en busca de los fundamentos éticos que les den sentido y protejan los valores humanos, aquellos que han hecho al hombre humano y que hoy están en riesgo.

Y en diálogo con grandes pensadores como Francis Crick, Paul Ricoeur, Jean Pierre Changeux, Hans Jonas, Anne Fagot-Largeault, Antonio Damasio, John Rawls y Jesús Mosterín, entre otros, la autora emprende la búsqueda del alma desde el cuerpo, en pos de la superación tanto del materialismo como de los reduccionismos a los que en ocasiones han conducido las ciencias, en particular las de la vida.

El libro recoge, repensados, actualizados y reescritos, artículos originales suyos acerca de esa temática, así como nuevas reflexiones, desde tres grandes bases o líneas: 1. El cultivo de una ontología dialéctica como medio para comprender la dialéctica de la realidad. 2. La confirmación de la dialéctica de la vida y del mundo, por las biociencias. 3. La búsqueda de los fundamentos que permitan redefinir al hombre actual y crear un nuevo humanismo, desde la bioética, recuperando los valores éticos de la vida humana.

***

La obra se divide en dos partes. La primera titulada Reflexiones bioéticas, y la segunda, La presencia de la filosofía.

En el trabajo que encabeza el libro: «De la materia a la vida, de la vida a la libertad», parte de esas ideas centrales, en búsqueda de respuestas a la pregunta ¿cuál es hoy «el puesto del hombre en el cosmos»?

Como contestación a esta decisiva interrogante, el capítulo hace primero una breve síntesis de la extraordinaria trayectoria del cosmos: el largo proceso que va desde el big bang, hasta la aparición de los homíninos (procedentes de los homínidos), como un proceso continuo, pero con sus «saltos» o «emergencias», entre las cuales está la aparición del *Homo sapiens* y las primeras muestras del alma humana en las cuevas de arte rupestre. Visión sintética de los grandes

momentos del continuo-discontinuo del mundo: «De la materia a la vida, de la vida a la libertad».

La autora se propone, desechando cualquier dogma, delinear la nueva concepción del ser humano que deriva de los avances científicos. Del hombre, como parte de la Naturaleza, como un resultado de la evolución de las especies; del hombre, hermano genético de los animales; aquel que ya no es ni vive en el centro del universo, sino en un pequeño planeta que, como muchos otros, gira alrededor de un Sol, también como muchos otros. El hombre, en cuyo cerebro está toda su espiritualidad. El hombre, resultado de todas esas «humillaciones» (como dijo Freud) que le ha hecho el hombre mismo: la copernicana, que destruye la pretensión humana de estar en el centro del universo; la darwiniana, que le quita al humano la ilusión de tener un ser distinto y superior al animal y creerse, por ende, dueño legítimo de la naturaleza, y la freudiana que le obliga a reconocer que no es ni siquiera dueño de sí mismo en su propio interior, que no es «amo en su casa». Todas ellas le han mostrado que lejos de ser el centro del universo, él es un momento más de la evolución, que comparte la base de su vida natural con todos los seres vivos. Ese hombre que sólo es una especie más, en un pequeño planeta más.

Pero ¿por qué el ser humano es distinto de los demás animales? ¿Es sólo un grado más en la evolución de los homíninos o un salto, una emergencia, de otra cosa? ¿Qué es el hombre creador, el que sabe de sí mismo, el que es consciente de sí mismo, el responsable de su mundo?

La autora enfrenta la problemática, en efecto, por la línea de una ontología fenomenológica y dialéctica de la temporalidad y la relatividad, del ser en proceso, abierto a su propia gestación y abierto a la comunicación interhumana y a su intrínseca relación con el mundo. Esa vía es la que permite superar las aporías de los dualismos y de los reduccionismos que han dominado la tradición occidental y han resurgido en la actualidad ante los avances de las biociencias. Para la filósofa, las tendencias más importantes de hoy son las que buscan confirmar la unidad y la diversidad, el continuo-discontinuo, incorporando la cualidad de la conciencia, y del mundo espiritual en general, a la vida biológica, sin negar su especificidad. Reitero que la postura de Juliana ante estos fenómenos es, como la de todas sus bús-

quedas filosóficas, una postura dialéctica, más cercana a la filosofía heracliteana. Para la filósofa, lo esencial es partir del evidente carácter dialéctico de los propios hechos temporales, como son el cambio evolutivo y la historicidad, asumir que el hombre es cuerpo y alma, pero no como dos entidades separadas, una de origen divino y otra biológica, sino reconocer que el alma *es* cuerpo y el cuerpo *es* alma: dos realidades distintas y al mismo tiempo *una*. Implicación recíproca de los contrarios, complementación e interpenetración de materia y vida, y de vida y libertad.

La autora de *Bíos* apela a otro fundamento o método para explicar el continuo-discontinuo: la teoría de la emergencia, que busca dar razón del surgimiento de algo en el seno de un continuo: la aparición de la novedad. Cita a autores como Lamark y Anne Fagot-Largeault, la cual dice: «Se entiende la emergencia como un hecho de discontinuidad cualitativa de la evolución sobre un fondo de crecimiento continuo de la complejidad [...] induce un cambio de nivel».[2]

El embrión humano no es un homúnculo —dice Anne Fagot— cuando el corazón empieza a latir, ese estado sigue a otro en el que no había corazón. Estos hechos confirman que el efecto o el consecuente no existía en la causa. Ésta es la base de la actual «teoría de la emergencia».

***

Después del primer capítulo, que tiene un carácter general, el libro se concentra en la problemática de la bioética (a la que dedica ocho capítulos), cauce adoptado por Juliana para enfrentar la búsqueda del sitio del hombre en el mundo de hoy. Desde la ética, la bioética nace y se desarrolla a partir de las posturas científicas, y tiene como función orientar a las biociencias hacia fines favorables para la humanidad. Para Juliana, importa tanto una bioética práctica como una teórica, estrictamente filosófica, que reflexione sobre sus propios fundamentos y que acceda a las cuestiones ontológicas. La autora considera que es imposible pensar hoy la ética sin asociarla a la bioética, porque la ética no puede dejar de lado aquello que afecte a los campos de la vida, tanto la del planeta como la vida humana. Hoy

[2] A. Fagot-Largeault, B. Saint-Sernin y D. Andler, *Filosofía de las ciencias*, p. 563.

debemos repensar la vida y la muerte, como dice Peter Singer. Pero esa bioética debe dejar atrás los dogmas, debe ser laica y dialógica, abierta al irrestricto respeto a la pluralidad.

El primer gran hallazgo científico que aborda el libro es «Genoma humano y naturaleza humana», que demuestra la unidad de la vida. El genoma es uno y múltiple, es uno y cambia, se diversifica, es causa de la pluralidad de la vida, de la diversidad biológica y de la diversidad humana, al mismo tiempo que de la unidad. Además, en el hombre los genes influyen y son influidos por la cultura. El ser del hombre se conforma por una interacción de la naturaleza y la cultura. De este modo, la vida humana se hace historia, se hace libertad, sin dejar de ser vida biológica.

***

En «Problemas éticos y ontológicos de la medicina genómica», la autora asienta que la genómica ha abierto para la medicina nuevos y prometedores horizontes, haciendo patentes nuevas posibilidades, tanto para la comprensión teórica del mundo de la salud y la enfermedad como para la misión práctica o clínica. En las últimas décadas la medicina ha experimentado cambios más extensos y profundos que en cualquier época de su historia, según reconocen los propios científicos, pues la medicina genómica ha abierto la posibilidad de adentrase en los minúsculos estratos de la vida, penetrar hasta el reino de los genes y las proteínas.

La medicina *genómica* abarca todo el genoma y atiende males comunes, que afectan a la mayoría de la sociedad y que son crónicos y potencialmente mortales, como las enfermedades cardiovasculares, el cáncer, la diabetes, las psicosis graves, la demencia, el reuma, el asma y procesos degenerativos como el parkinson o el alzheimer.

Por supuesto, no se puede soslayar el hecho de que, con el conocimiento del genoma humano, se amplía considerablemente el campo de las predeterminaciones, pero también se sabe que el mundo de los genes no está cerrado en sí mismo, se va definiendo por la interacción de lo genético y lo ambiental; ello impide conceptuaciones unívocas y simplistas, que invalidarían el significado de la vida humana como *bíos*.

Y ¿hasta dónde llega la terapia y comienza el perfeccionamiento? ¿Cuáles son los límites entre la llamada «eugenesia negativa» y la «eugenesia positiva»? ¿Sobre qué base se haría un «mejoramiento» de la persona con el fin de propiciar o crear mejores condiciones genéticas, y no sólo en los aspectos físicos sino también en los psíquicos o espirituales? Menos aún hay algo así como «la sacralidad de la vida» que sirva de pauta para la ética médica. Al no haber una naturaleza, el diseño genético puede proyectarse libremente en cualquier dirección, si ésta es convencionalmente acordada. Podría manipular la evolución humana, llevándola incluso más allá de la biología misma y dando lugar al —hasta ahora ficticio y fantasioso— posthombre o al superhombre tecnológico.

Pero la propia ciencia genómica ha mostrado la unidad y la diversidad de la vida, la necesaria interrelación que existe entre el genoma y el entorno. Es indudable que las ciencias de la vida han traído consigo una extraordinaria reivindicación del cuerpo humano; tan decisiva que parecería que éste se prolonga en el alma, se hace uno con ella abarcándola en sí. El cuerpo humano es un universo que, además, es susceptible, mediante los nuevos poderes tecnológicos, de ser conquistado, transformado, corregido o mejorado. Su riqueza y complejidad son tales que parecería que lo abarca todo: que el alma misma o, si se prefiere, la mente no es sino prolongación o expresiones suyas, puramente somáticas. La conclusión monista parecería inevitable.

Sin embargo, es significativo que los propios científicos, proclives a tal desenlace, se empeñan en encontrar una explicación para el dato, de un modo u otro insoslayable, de la irreductibilidad de la dimensión consciente, ética y cultural de la vida humana.

Si el mejoramiento del hombre llegase a ser realmente factible, dice la autora de *Bíos*, la mejora tendría un parámetro de legitimidad que sería efectivamente la naturaleza humana, la biológica y la ontológica (ambas compatibles). Tendría que ser, sucintamente, mejoramiento para la libertad. Ni el «súper» ni el «post» hombre tienen sentido. Sólo lo tiene una nueva y verdadera rehumanización del ser humano: sólo los diseños genéticos o neuronales o farmacogenómicos que contribuyan a ésta, pueden considerarse metas legítimas que orienten el mejoramiento y que permitan la apertura a cambios posibles y deseables.

Lo que el futuro reclama es un nuevo humanismo. ¿Podría pensarse —se pregunta Juliana— que la medicina genómica, en su reencuentro con la tradición proverbialmente humanista de la medicina y en posesión de nuevos saberes y poderes, no habría de contribuir con creces a este futuro?

***

El capítulo llamado «Ética y bioética», parte del hecho de que el proceso tecnocientífico es irrefrenable, de modo que sólo nos queda hacernos dueños de él, lo que significa dotarlo de sentido ético, humanizarlo, racionalizarlo. Introducir los criterios de la razón práctica que dirijan el desarrollo humano hacia la vida buena y la felicidad. «Estamos, dice Juliana, ante uno de los retos más grandes de la libertad». Debe prevalecer la razón humanizante, civilizadora, la que atiende a la misión primordial del ser humano, que es construirse a sí mismo y velar por su propia humanidad.

Se trata de hacer valer la razón ética: ésta es la misión de la bioética. Como ejemplo, aborda uno de los problemas bioéticos más radicales, el del estatus o condición propia del embrión humano. La postura a la que se adhiere en este punto la autora es la que no reconoce el carácter de persona al embrión en su estado preimplantatorio, y al mismo tiempo, no lo reduce a cualquier materia viva indiferente. Según esta posición, el embrión puede ser investigado y utilizado pero sólo en su estado preimplantatorio, cuando no es más que una realidad en potencia en la que no se han hecho presentes los rasgos biológicos y ontológicos que definen a la persona humana. Pero Juliana reconoce que es un estado de la vida que ha de ser digno de un respeto especial y de un trato distinto al de otros tejidos, por su potencialidad de convertirse en un ser humano. El embrión es ya una anticipación de vida humana, en tanto que tiene una identidad genética específica e individual, que persistirá mientras dure esa vida. Así, es dentro de categorías dialécticas y no esencialistas, que puede comprenderse que el embrión sea y no sea hombre al mismo tiempo, y que desde el principio de la vida embrionaria esté, en alguna forma presente, la potencialidad de un ser humano.

***

En «Razones filosóficas de una bioética laica», Juliana destaca la reacción ante los descubrimientos de las ciencias de la vida de aquellos que sostienen dogmáticamente los valores tradicionales, sobre todo las concepciones religiosas, en particular las de la Iglesia católica. Así, ha surgido una «bioética conservadora y confesional», que se opone a muchos logros de las ciencias y de la ética contemporánea y a sus avances, intentando detener, prohibir y dar moratorias a la investigación.

El capítulo presenta las razones por las cuales una bioética filosófica y científica debe ser laica, y describe dos ramas de esta bioética: la de la ética liberal, cercana a la tradición filosófica anglosajona, y la de la fenomenología y la dialéctica, cultivada principalmente por la tradición europea y su expansión en América Latina.

La ética, desde Grecia, deriva del ámbito humano y, en su alcance filosófico, coincide con el mensaje imperecedero de Sócrates. Pero la concepción dualista, iniciada también en Grecia (Parménides, Platón, Aristóteles), literalmente meta-física, fue la que heredaron los siglos posteriores y la que se fusionó con la tradición judeo-cristiana, misma que hoy se encuentra significativamente amenazada por los avances científicos y filosóficos, que se fundan en el valor de la laicidad, de la inmanencia; ésta sería una ética rigurosamente filosófica, racional y objetiva, plural y democrática, capaz de incorporar los nuevos conocimientos.

Pero la laicidad no significa una oposición a la religión, «la fe no se discute». Las bases de la laicidad son: racionalidad, reconocimiento de la pluralidad o diversidad, duda inherente al espíritu científico, tolerancia (aceptar, respetar y comprender el derecho a la diferencia).

En este sentido, laicidad no es anti-religión, pero sí anti-dogmatismo, afirma la autora, lucha contra la imposición de un punto de vista sobre los demás. Incluso lucha contra un dogmatismo de las ciencias, pues la bioética abarca un ámbito mucho más amplio y complejo. Los problemas no se agotan, y no se tiene la verdad absoluta. La laicidad no tiene sólo un sentido cientificista y racionalista, que prescinda de la dimensión simbólica, cultural, axiológica. La bioética laica que cultiva Juliana tiene un fundamento bio-ontológico, asentado en el saber actualizado sobre la naturaleza humana.

***

En «Neuro-ética y violencia», Juliana González empieza destacando el sorprendente hecho de que el cerebro humano mantiene filogenéticamente los momentos de la evolución de la vida, al mismo tiempo que revela las innovaciones evolutivas que lo han constituido, para dar a la especie humana su identidad. Ello muestra que los seres humanos somos ese proceso temporal, que conservamos las emociones primitivas prehumanas, ubicadas en el sistema límbico, donde se generan el placer, el miedo, el dolor, la agresividad. «Darwin decía —recuerda Juliana— que estamos condenados a vivir dentro de nuestro cerebro con el de los animales que nos han precedido en la evolución»; por ejemplo, la ferocidad del tiburón, aunada al desarrollo de la neocorteza, hacen del humano el mayor de los depredadores. La bondad y la maldad están arraigadas en el cerebro, son el resultado de esta combinación.

Esto significa que el ser humano tiene una originaria determinación a la violencia, pero también la tiene para la no violencia. El hombre está neurológicamente condicionado para ir más allá de la naturaleza dada, pero sin cortar la continuidad con ella. Su propia evolución natural lo potencia para una nueva modalidad de cambio, el histórico, o sea, la creación cultural que hace posibles nuevas formas de relación interhumana contrarias a la violencia: compasión, altruismo, respeto, amor, justicia, libertad, paz.

Ya los griegos, según recuerda expresamente la autora de *Bíos*, calificaban al hombre como *deinóteron*: maravilloso-terrible simultáneamente (*Antígona*); simbólico y diabólico, es decir, ontológicamente afín y complementario del otro y de lo otro, o diabólico: separado, en guerra, violencia y odio. Ese margen de indeterminación y apertura genética es lo que el poder eugenésico puede mutar. Es la naturaleza contradictoria del hombre lo que peligra en este nuevo saber de la realidad de nuestro cerebro.

La evolución de las especies se explica por el acople entre la mismidad y la alteridad. En el continuo-discontinuo de la evolución, nuestra hermandad y semejanza biológica con los grandes simios (continuo), no excluye la diferencia específica del *Homo sapiens* (discontinuo), que es una novedad ontológica, una «emergencia», con

una *areté* o virtud y una dignidad que lo distingue y lo responsabiliza ante el universo y ante sí mismo.

Como han dicho los científicos, el cerebro es «plástico», lo que significa que es modelable por la experiencia, por el entorno, por la educación; por su capacidad para autodeterminarse en función de fines y valores. Ésa es la condición ético-dialéctica del cerebro humano. En él, dice Juliana, se da «el engarce del continuo-discontinuo de la vida biológica con la vida ética e histórica, así como el punto de encuentro del sujeto y su mundo».

***

Otro de los ensayos de este grupo es una reflexión sobre la «Nanotecnología: logros, promesas y amenazas», rama reciente tecnocientífica que ha revolucionado la tecnociencia y la vida misma del ser humano y del mundo. El hombre ha logrado penetrar a un nivel de micro-dimensión del espacio vital y material, un «nanomundo» submolecular y subatómico. Tocar esos extraordinarios mundos implica un gran avance de la tecnociencia con enormes beneficios para la ciencia y para la vida. Pero esa penetración en los nanomundos, en el universo nano, micro-microscópico, puede transformar la realidad vital y material, y esa transformación puede traer consigo un cambio de lo humano a otra cosa. Es éste el aspecto que preocupa a todos cuantos se acercan a estas posibilidades, como lo destaca Juliana.

El hecho de que esta tecnociencia pueda hacer surgir un nuevo estado de la materia es lo esencial para una consideración bioética, pues aunadas a las mutaciones físicas, también serían posibles mutaciones del alma. A la enorme cantidad de beneficios que anuncia la nanotecnología, corresponde la posibilidad de males y daños con una colosal capacidad de destrucción; puede ser que en ese nivel nano se produzca un paso fatal que resulte irreversible, como la posibilidad de que, trabajando con nanorrobots, haya una pérdida de control y se genere eso que se ha llamado «La plaga gris», que consistiría en una sustancia generada por los nanorrobots que se autorreplicarían sin control consumiendo toda la materia viva y no viva, y acabaría en dos días con todo el planeta. Sin embargo, la disputa sobre si es una posibilidad real o mera fantasía está aún sobre la mesa de las discusiones.

Pero hay otros peligros también dignos de un riguroso cuidado, que han sido tomados en cuenta por la UNESCO, mediante el llamado «principio de precaución», y sus recomendaciones de una absoluta necesidad de la presencia de la ética y de la conciencia social, jurídica y política, así como la información a la sociedad de los poderes nanotecnológicos. Y para Juliana, uno de los riesgos principales es, en este caso como en tantos otros de la tecnocracia, la predominancia de consideraciones éticas y verdaderamente racionales y humanísticas. ¿Quiénes serán los nuevos dueños de las nanotecnologías? —se pregunta la autora—. ¿Podrá sobrevivir una humanidad que no reconozca los valores éticos y sociales, humanísticos e históricos, científicos y artísticos, por encima de los intereses tecnocientíficos y económicos, sobre todo cuando éstos son en esencia motivados por el afán de poder, de tener y de dominar?

«Se ha perdido el humanismo —responde Juliana González— el alma está opacada». Y metafóricamente, asienta: «No hay el movimiento equilibrado de dos flujos de agua, pues el mayor es de agua sucia y el otro, un riachuelo de limpidez, de esperanza en reencontrar los valores del hombre, pero aquí en la vida, no en un más allá inexistente».

***

En el capítulo «Bioética y derechos humanos», la autora destaca las declaraciones emitidas por la UNESCO sobre el genoma humano y la bioética, entre las que destaca La *Declaración Universal de Bioética*. En ella se plantea como algo necesario que se establezcan principios universales para hacer frente a los dilemas desatados por la ciencia y la tecnología.

Señala la autora que los avances científicos repercuten en el todo social. Conllevan un nuevo saber y un nuevo poder sobre la vida, que no sólo alteran los conceptos sobre la vida humana, sino que pueden cambiar las características biológicas de ésta; éste es un problema eminentemente bioético. Y ante esta situación, los derechos humanos son los principales parámetros ético-jurídicos y políticos, de carácter laico, humanista y racional. Ellos constituyen «la tabla de valores de nuestro tiempo», dice. Encabezan el movimiento histórico hacia la racionalización y humanización de la existencia humana, en busca de una humanidad más justa, igualitaria y libre, que invalide las estructu-

ras de dominio y cosificación del hombre por el hombre, rompiendo el círculo infernal de amo-esclavo. La *Declaración Universal de Bioética* incorpora la diversidad y la pluralidad; el respeto a la diversidad humana y al pluralismo, y está abierta a incorporar valores de otras culturas, compatibles con su esencia y enriquecedores de ella.

Todas las *Declaraciones* de la UNESCO hablan de la dignidad humana, la cual significa autonomía, fin intrínseco, respeto a la humanidad de todo hombre. La dignidad es igualdad; es patrimonio universal; es cualidad ontológica; es fin en sí misma. El hombre, por su dignidad, es sujeto y no objeto. Dignidad es solidaridad y justicia. Lo humano vale por sí mismo. Así, dignidad, autonomía, persona, igualdad, respeto, solidaridad son principios éticos fundamentales, categorías de la libertad. Las *Declaraciones* de la UNESCO buscan conciliar los valores éticos con la libertad de la investigación científica y tecnológica.

***

En la segunda parte: «La presencia de la filosofía», se integra un grupo de ensayos filosóficos inéditos en español, que Juliana González ha presentado en los congresos anuales y mundiales del Instituto Internacional de Filosofía, al cual pertenece desde el año 2000, y que se engarzan en el libro por ser reflexiones acerca de la evidencia actual de la unidad cuerpo-alma, la dialéctica del ser, la bioética ante los nuevos hallazgos de la ciencia y la creación de un nuevo humanismo (Sócrates, Kant y Amartya Sen). A ellos se unen ensayos sobre Freud, Nietzsche, Nicol y, finalmente, Octavio Paz. Todas estas filosofías, vistas desde la bioética actual, corroboran, a juicio de Juliana, la dialéctica cuerpo-espíritu como una unidad, el continuo-discontinuo de la vida humana.

Este conjunto de trabajos logra una notable unidad en torno a la principal postura ética y filosófica de Juliana ante los profundos dilemas despertados por los logros científicos de nuestro tiempo, y la progresiva deshumanización del hombre en un mundo tecnocrático y mercantilista, donde privan los valores del poder y de la riqueza material, ahondando la brecha entre ricos y pobres; un mundo en el que hasta el amor ha caído en su nivel más bajo y en una mera publicidad. «El hombre no ha llegado a poblar y a conocer todo el planeta y ya lo está destruyendo», dice Juliana.

***

En «Sócrates. La *phrónesis* hoy», empieza destacando la opinión de Platón sobre «el gran cerebro de Sócrates». Con el filósofo ateniense se produce un doble giro: hacia la vida humana, *hic et nunc*, y hacia el ámbito interior y fundamental de esta vida, que para él, es el alma o *psyché*. Pero el alma, para Sócrates, difiere enteramente de las ideas órfica y pitagórica que la conciben como «caída» en el mundo, encerrada en la «cárcel del cuerpo». Para Sócrates, la finalidad de la existencia es aprender a vivir y a estar vivos, éticamente vivos; no hay dualismo entre la filosofía y la vida ni entre el *alma y* el *cuerpo*, porque la ética socrática no se funda en la existencia de otro mundo ni en la creencia de otra vida más allá de la muerte. El alma no se concibe separada del cuerpo porque radica en la vida, en la conciencia humana. El fundamento de la ética socrática no es, entonces, ni religioso, ni político, ni meta-físico.

Las neurociencias del presente han ido generando un nuevo conocimiento del cerebro humano que parece tener más semejanza con el alma ética de Sócrates que con todas las concepciones dualistas que han tendido a prevalecer en la filosofía occidental desde el propio Platón hasta el presente.

En el cerebro humano está la moralidad; ella no se fundamenta en una supuesta realidad trascendente, y tampoco depende de una mera razón formal. El sistema racional del cerebro humano se halla intrínsecamente integrado a las emociones y los instintos vitales más arcaicos. En el cerebro se encuentran los sistemas neuronales, tanto de la valoración ética como de la identidad del sujeto humano, del *self* o sí mismo, factor determinante de la conciencia, la elección y la acción. Se ha destacado, además, la importancia de los centros neuronales del lenguaje, base de la comunicación interhumana, misma que se refuerza con el hallazgo de las llamadas «neuronas espejo», de las cuales parece depender el fenómeno éticamente decisivo de la «empatía».

Con todas las distancias históricas y culturales, dice la autora, y con todas las diferencias epistemológicas, metodológicas, existenciales de los dos accesos cognoscitivos al «interior» ético o neuronal de la naturaleza humana, uno como sabiduría práctica, el otro como ciencia natural, resulta difícil no advertir el punto de encuentro entre el alma socrática y el cerebro ético de las neurociencias actuales.

***

En el capítulo «Kant. Su influencia en la bioética actual» Juliana asienta que la filosofía kantiana es una referencia obligada para la bioética, en tanto que ésta se funda, principalmente en las ideas de autonomía, respeto, dignidad, fin intrínseco, universalidad, humanidad, que son conceptos y valores, palabras clave, casi «kantianas».

La problemática ética actual se centra en las preguntas: ¿qué es el hombre?, ¿cómo es posible la libertad? y ¿puede haber una objetividad ética que supere las meras opiniones morales subjetivistas? La ética kantiana puede dar algunas respuestas, ya que ésta planteó, además de la racionalidad científica, una racionalidad moral, basada en la autonomía del sujeto moral.

La significación de Kant en la problemática bioética está puesta en la posibilidad de unión entre la razón pura y la razón práctica, ya que el determinismo de la naturaleza no es cerrado y puede dar lugar a la acción libre. Los principios supremos de la razón práctica se pueden concebir ahora como la reflexión mediante la cual se logra unir y conjugar lo universal y lo particular, lo incondicionado y lo condicionado.

La ética kantiana contribuye, además, para la autora, a la consolidación de esa nueva naturaleza histórica del hombre, por la cual éste se reconoce y se asume en su constitutiva igualdad, su dignidad, su libertad, su no instrumentalidad, rasgos que invalidan de raíz las estructuras de dominio y la cosificación del hombre por el hombre.

***

En «Nietzsche. El héroe en el alma», Juliana destaca que, desde su primera gran obra, *El nacimiento de la tragedia,* Nietzsche habla de un doble combate: uno, el que reina entre los dos grandes instintos antitéticos de la naturaleza, encarnados en Apolo y Dionisos, pero que es susceptible de conciliación, y el otro, el antagonismo, tajante e irreconciliable, que se produce entre Dionisos y Sócrates. Aunque también, en esta misma obra, Nietzsche se pregunta si esta antítesis es intrínsecamente necesaria, y deja abierta la posibilidad de la conciliación, metafóricamente expresada en términos de «Sócrates cultivador de la música».

La lucha entre Dionisos y Apolo es fecunda y creadora, pues ambos se necesitan y se estimulan recíprocamente, de modo que puede llegar a existir entre ellos una íntima y esencial unión, que es alcanzada, precisamente, en la *tragedia griega.* Lo que ésta expresa, en esencia, según la conocida y poco ortodoxa interpretación nietzscheana, es la síntesis radical de los dos grandes opuestos: Dionisos, concebido como «el Fondo último y abismal de la existencia», «el Uno primordial», la verdadera Realidad; y Apolo, la bella forma de la representación y la ensoñación; principio de individuación y símbolo del mundo de la apariencia. Dionisos asociado a la música y Apolo a las artes figurativas, en especial a la escultura.

Y por otro lado, la «transmutación de la tabla de valores» que propone Nietzsche no es una mera *inversión* por la cual todos los valores que en la moral tradicional estaban «arriba», pasan a estar «abajo», y todo lo que estaba «abajo» se pone «arriba». Nietzsche se sitúa «más allá del Bien y del Mal»; pero de ese «Bien» y ese «Mal» absolutistas, cosificados, provenientes de cielos y trasmundos, nacidos del resentimiento.

Pero la transmutación significa recobrar la originaria *inocencia* y la reconciliación primera con la naturaleza y con la vida, desechando las culpas de un milenario moralismo represor. La inocencia es el bien que se incorpora como el fundamento desde el cual renace *una nueva valoración,* una nueva bifurcación axiológica que abre la diferencia cualitativa entre *un nuevo bien y un nuevo mal:* ascenso o descenso, fuerza o debilidad, salud o enfermedad, afirmación o nihilismo, libertad o esclavitud, don de sí o avaricia y mezquindad, vida activa o reactiva, espíritu de vuelo, de danza, o espíritu de pesantez o gravedad.

Se recupera así «La línea del horizonte» que se había perdido, pero se abren otros linderos con los nuevos valores que no desechan la vida aquí en la Tierra, sino que emergen de ella. En boca de Zaratustra, Nietzsche exhorta a los hombres diciendo, en ese eterno y a la vez siempre asombroso pasaje:

> *¡No arrojes de ti tu amor y tu esperanza!* [...] he conocido nobles que perdieron su más alta esperanza y desde entonces calumniaron todas las esperanzas elevadas [...] se les quebrantaron las alas de su espíritu [...] En otro tiempo pensaron convertirse en héroes: ahora son liberti-

nos [...] *no arrojes al héroe que hay en tu alma.* ¡Conserva santa tu más alta esperanza![3]

***

En el capítulo denominado «Freud. El cuerpo inconsciente del alma», la filósofa aborda la dualidad en el ser humano descubierta por Sigmund Freud, entre una parte del alma que es inconsciente: *ello*, y una parte consciente: *yo*, las cuales coexisten, vigiladas y reglamentadas por el *super-yo*, que puede ser considerado como la instancia psíquica de la moralidad, que surge cuando se entierra el «complejo de Edipo».

Ese desdoblamiento del alma en tres instancias psíquicas significa otredad y mismidad simultáneas en el fondo primordial del sujeto humano, fracturado en sí mismo, dice Juliana, cortado de sí dentro de su supuesta «identidad».

La psique inconsciente, o el *ello*, es la liga con la tierra, con el mundo orgánico e inorgánico; la pertenencia subterránea del hombre a lo corpóreo y a lo material. Una de las características esenciales que Freud atribuye a lo inconsciente es el ser una realidad en la cual se contienen todos los contrarios, donde no existe el «no» o la negación, y que, consecuentemente, se halla «fuera del tiempo». Pero además de postular la existencia de lo inconsciente y atribuirle estas significativas características, Freud produce una radical inversión por la cual lo inconsciente se considera en todos sentidos anterior y prioritario respecto de la vida consciente; ésta es tardía, contingente, superficial y aleatoria, dice el creador del psicoanálisis.

En el fondo del psiquismo subyacen, según Freud, los impulsos primarios de la vida, pero también las determinaciones sustanciales de la realidad inorgánica más primigenia y fundamental, más determinante que la vida misma, que es *la materia*. En la interpretación de Juliana González, Freud se adentra en el universo de la psique y se encuentra con un *continuum* indiviso y a la vez esencialmente diferenciado que se extiende desde lo inorgánico hasta lo orgánico, desde lo somático hasta lo mental.

En este texto también se analizan el concepto de pulsión, la sexualidad como pulsión principal, la sexualidad infantil y el «com-

[3] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 78.

plejo de Edipo», y todas sus implicaciones para la moralidad. Y finalmente aborda el dualismo freudiano entre dos pulsiones fundamentales: el «instinto» de vida y los «instintos» o pulsiones de muerte (siempre en plural, según él) simbolizados en *eros* y *thánatos*. Al ser reconocido como «pulsión» y como esencia misma de la *vida*, la potencia de *eros* (el amor y la creatividad) no es entonces algo *impuesto* desde el exterior, es fuerzas interna, «natural» también. Lo cual a su vez significa que de la vida misma, de su trasfondo inconsciente, pulsional, puede surgir la energía creadora de la cultura, de lo «sublime» en general, y de la vida *moral* en particular. *Eros* es, en efecto, el sostenedor de la vida y también el principio de la civilización y la cultura en los términos mismos de Freud: «La cultura es un proceso al servicio de eros». A lo cual la autora cuestiona ¿Por qué no habría de ser asimismo *eros* el fundamento vital o pulsional de la moral?

En tanto que fuerza de unión y creatividad, *eros* es, dice Juliana, *principio de libertad*. La concepción de *eros* y *thánatos* nos muestra que la vida no está asegurada para el hombre y menos aún la vida en la salud y en la libertad; pero nos muestra también que éstas no se conquistan *en oposición a la vida,* sino al contrario, rescatando las fuerzas verdaderamente vitales o eróticas de la vida.

La libertad, en el contexto freudiano, sería un modo de encarar el reino de la necesidad, de asumirlo, no de vencerlo de manera definitiva, pero sí de aprovecharlo en sus fuerzas positivas, de aceptarlo en lo que tiene de irremediable y a la vez de trascender la succión abismal de las pulsiones tanáticas. El psicoanálisis abriría, con esta concepción, otros cauces de trascendencia ética sin romper la unidad profunda de la psique.

***

Juliana González conoce y rescata aquellas tendencias actuales en contra de la deshumanización a la que han conducido los caminos economicistas y mercantilistas del mundo actual. La deshumanización de nuestros días, a partir de los horrores de la modernidad. El camino que el hombre ha seguido desde la revolución tecnológica. Por ello, dedica un capítulo de *Bíos* a los aportes de «Amartya Sen. Aporías de la economía y caminos de la libertad», donde aborda la situación actual del mundo, a la que nos ha llevado una concepción de

la racionalidad como instrumentalidad. Sen destaca cómo el desarrollo económico ha traído consigo una cultura de mercado, de eficacia, de competencia, que permea en todos los ámbitos de la vida, incluso en las relaciones humanas más íntimas: grave reduccionismo, ciertamente empobrecedor de la vida humana, afirma Juliana González.

Vivimos en una civilización dominada por las fuerzas de la pobreza y de la opulencia. Ahí impera el reino de la necesidad, mientras se van cerrando los caminos de la libertad y abriendo los de la escasez. Es el imperio de una «razón de fuerza mayor», como la denomina Eduardo Nicol. Así se enfrenta la economía a la ética. El aporte de Sen está en denunciar la deshumanización y buscar la recuperación de la multidimensionalidad de la vida humana y la continuidad de la diversidad de valores, encabezados por la libertad y la justicia. Tal aporte se halla, en suma, en ver que no hay salvación posible si la humanidad no conjuga lo externo con lo interno, si no logra encontrar la unidad indisoluble entre libertad y economía, o sea, en los términos de la filósofa, entre libertad y necesidad, clave de la condición humana.

***

Sigue al capítulo sobre Amartya Sen la visión de Nicol sobre la naturaleza humana: «Eduardo Nicol. La presencia del hombre en su filosofía». Este tema es central y fundamental en la obra del filósofo y es abordado a nivel ontológico.

La revolución de la metafísica, o filosofía primera, propuesta por Nicol, se funda en la posibilidad de retomar la llamada *«vuelta a Heráclito»* (iniciada por Hegel), recobrando así la identidad *del ser y el tiempo,* a la vez que se restablece plenamente la unidad *del ser y la presencia*; ambas acciones, llevadas a cabo conjuntamente: *dialéctica y fenomenología*: *dialéctica fenomenológica* y *fenomenología dialéctica,* como precisa Juliana González. No una sin la otra, y las dos recuperando el significado original y *concreto* que tuvo en sus orígenes.

Metafísica de la expresión, llama Nicol, a su original propuesta, y expresión es la categoría central que se refiere a la condición del ser humano, basada en varios hechos unificados: presencia, individualidad, comunicación, lenguaje, verdad, historicidad, libertad. En ella se condensaría, en efecto, la estructura compleja, integral e irreductible del ser del hombre. Se condensaría el hecho básico de lo que es para

Nicol la unidad indisoluble de cuerpo y alma, de materia y espíritu, en que consiste la naturaleza humana. Con ello, se superan las concepciones dualistas de la tradición filosófica occidental.

Para Eduardo Nicol, la especificidad del hombre está puesta en sobrepasar a la naturaleza sin dejar de ser naturaleza, ir más allá de la materia sin dejar de ser materia. Éste es «el prodigio del hombre» —dice Nicol—; es el prodigio de esa «unidad dual» en que él consiste; paradójica «continuidad discontinua», en términos de Juliana: sobrepasar con el *logos* la materia sin dejar de ser materia. *Éste es el misterio del hombre* —afirma también Nicol—. Misterio porque hasta ahí llega el dar razón, sin poder ir más allá. Pero es el misterio que asegura asimismo la grandeza y la magna dignidad en que se cifra la condición humana.

En su obra *El porvenir de la filosofía,* Nicol alude a una nueva forma de razón que priva en nuestro tiempo y que es esencialmente diferente de la razón de ciencia y de filosofía: «la razón cibernética, que computa, pero que ya no *da* razón». Nicol la califica como «*razón de fuerza mayor*» que se caracteriza, además, por su expansión y hegemonía, por su dominio totalitario. Y éste no es debido solamente a una crisis de la ciencia pura y de las humanidades (que desde luego es un hecho palpable y creciente en los tiempos actuales), sino a algo mucho más grave y radical: al hecho de que esa razón tecnocrática sea *necesaria,* no opcional —por mucho que sirviera a intereses políticos o mercantilistas—, y que no obedezca, por tanto, a la libre decisión de los hombres. Es, a juicio de Nicol, la razón forzada por la necesidad de la especie biológica de sobrevivir, dada la terrible sobrepoblación de nuestro tiempo. O sea, del hombre sometido a los imperativos indefectibles de la pura sobrevivencia. Para ésta se requiere, en efecto, de una eficientísima razón tecnológica que sea capaz de satisfacer las necesidades de una humanidad amenazada por su propia «explosión» y por la escasez de un planeta del cual se agotan y devastan día a día sus recursos. No hay sitio o espacio vital para esa otra forma de razón que es la razón libre y desinteresada; ni para las otras vocaciones «in-útiles». Pues no sólo el *logos* filosófico y científico están amenazados: lo están el *logos* poético, el místico, el ético. Está amenazado el porvenir de las vocaciones libres, y más profundamente, el porvenir de la libertad, y con ella, del hombre mismo,

concretamente, de esa forma de «ser hombre» que se inició en Grecia: el ser de la *philía* y el *eros*, del *mythos* y la *póiesis*, del *ethos* y la *polis*; el ser del *logos*, en fin.

¿Qué queda entonces? Nicol afirma que la filosofía no hace vaticinios; describe simplemente los signos del presente, destaca la autora. «La filosofía y las vocaciones libres tienen que proseguir con lo que siempre han sido, mientras sea literalmente *posible* la filosofía tiene que reafirmar su forma propia como vocación suprema de *philía*, de *libertad* y de *paz*».

***

Este libro de Juliana González finaliza con tres reflexiones sobre el pensamiento de Octavio Paz, bajo el título «Octavio Paz. Su dialéctica poético-filosófica». Como es manifiesto, la concepción dialéctica del ser del hombre, que sostiene Juliana, tiene una significativa y profunda relación con la obra de Paz. «El cuerpo, sin dejar de serlo, se vuelve alma», afirma el poeta. Esta idea se expresa en libros como *El laberinto de la soledad* y *El fuego azul de la llama doble*, así como en otras obras donde se manifiesta la dialéctica de Paz y se ataca al «fanatismo de las identidades», que no reconoce al otro y a lo otro: «Las Iglesias —dice— comienzan predicando la palabra de Dios y terminan quemando herejes y ateos en nombre de esa misma palabra; los partidos revolucionarios actúan primero en nombre del proletariado y después, también en su nombre, lo amordazan y lo oprimen».

La sabiduría y la filosofía dialéctica de Paz, según destaca la autora, se fundan también, expresamente, en Heráclito. Su pensamiento no está circunscrito al contexto teórico de la filosofía: sus parámetros culturales son más amplios y diversos, y muy distantes de una concepción racionalista de la filosofía. Sin embargo, hay una significativa presencia de la filosofía en su obra. Piensa los hechos en su universalidad, en su esencialidad. Su permanente estado de interrogante lo define como un auténtico filósofo. De ahí la inclusión del poeta en este libro.

El hombre está en una soledad cerrada, dice Paz, que da vueltas en su propio laberinto, pero hay también una soledad abierta: ser sí mismo y, a la vez, ser con los otros: «Nos buscábamos a nosotros mismos y encontramos a los otros».

Y en *La llama doble. Amor y erotismo*, que es para Juliana una de las obras más cercanas al núcleo de este libro sobre *bíos*, Paz ofrece una excepcional imagen poética del amor, presentándolo como una profunda armonía de contrarios. La sexualidad, que tiene la única finalidad de la pervivencia y renovación de la vida, puede ir más allá, transformándose en erotismo, que es «ceremonia y representación», movida por la imaginación. El erotismo tiene manifestaciones plurales, sin perder su raíz natural e instintiva; es ambiguo, es solar y nocturno, sublime y perverso. Es cultura y no simplemente natura, sin dejar de ser naturaleza y cuerpo.

Pero hay otra dimensión en el hombre, la posibilidad de una nueva transformación: la del erotismo en amor, que es el «vértice azul de la llama». Así, la llama es doble y una al mismo tiempo; es la continuidad discontinua: una transformación del erotismo, sin que éste pierda su raíz erótica y sexual. Es armonía de contrarios, opuesta a la separación de alma y cuerpo. El erotismo es manifestación de libertad, puesto que significa ir más allá de la mera sexualidad. Pero el amor también es histórico, por ser un hecho cultural. Se inventa en cada tradición.

Paz destaca también en esta obra que en nuestro tiempo el amor está en peligro de extinción, pues ha sido sustituido por una pura sexualidad impersonal, absorbida a su vez por un simple poder publicitario y comercial. Es la agonía del amor, de la libertad, de lo propiamente humano. «Nuestro tiempo —dice Paz— es simplista y brutal [...] nos ha convertido en inválidos no del cuerpo, sino del espíritu».

La bella imagen de la llama doble es suprema expresión de «el cuerpo del alma y el alma del cuerpo».

Sobre la violencia y la posibilidad de un nuevo humanismo

Para finalizar, quiero destacar de nuevo la principal preocupación de Juliana González, que es hilo conductor de este libro. En nuestra época, que se ha visto profundamente modificada por los grandes hallazgos científicos, en la que se han desechado los dualismos, reconciliando al hombre con su mundo y con su origen, también he-

mos ido cayendo hacia una deshumanización nunca antes experimentada por el hombre, marcada por la violencia y por el afán de dominio. En la reflexión sobre la obra de Amartya Sen, y en varios otros de los trabajos del libro, como «Neuro-ética y violencia», la autora aborda el problema de la violencia que impera en nuestro tiempo.

La violencia lleva consigo injusticia, odio, crueldad, atentado a la dignidad del otro. Es un retroceso psíquico y emocional —dice Juliana— que hace aflorar los impulsos más primarios de fiereza, nacidos en el fondo del miedo, la impotencia, el fracaso o la atrofia de las emociones positivas y altruistas.

Hoy día la violencia adquiere formas únicas y extremas, está presente en las guerras, hasta en las conductas delictivas y en los medios publicitarios, y está presente particularmente en esa forma de violencia extrema que es la pobreza. Violencia contra los otros, contra los niños, contra los animales, contra el planeta. Violencia como indiferencia emocional frente al sufrimiento del otro. Pérdida de la compasión.

Una cultura de violencia genera cerebros de violencia, como ha visto la neuroética, los cuales, a su vez, determinan la violencia cultural, que se preconiza como el único procedimiento eficaz. Círculo infernal en el que se encuentra el hombre actual, incrementado por las tendencias regresivas del conservadurismo, y el consecuente oscurantismo.

La ciencia ha mostrado que la violencia no se puede extinguir porque está en el cerebro humano. Recordemos que en el nazismo, dice Antonio Damasio, las mismas personas refinadas que escuchaban a Beethoven, asesinaban a millones de personas en la forma más cruel.

La violencia no se puede extinguir, pero se puede invertir la hegemonía, afirma Juliana: la paz sobre la guerra, el amor sobre el odio, la solidaridad y la justicia sobre la sociedad escindida. En efecto, hoy, dice la autora, hay evidencias de signo contrario a la violencia: un movimiento histórico que se despliega en pos de la igualdad, la tolerancia, el respeto a la pluralidad, «aunque sea sólo un pequeño arroyo cristalino, al lado de un torrente de agua contaminada». Ante la deshumanización del mundo actual «No cabe sino poner los ojos

—afirma la autora— en ese otro caudal transparente de valores humanos que corre, acaso todavía poco visible, paralelamente al gran caudal de la exterioridad materialista, que en el fondo de sus aguas y el exceso de contaminación le va frenando su fuerza y movimiento».

Son las propias revoluciones científicas las que han proporcionado la clave para explicar el alma, las que han sacado a la luz la extraordinaria riqueza y complejidad, así como el carácter unitario de la naturaleza humana. De este modo, el nuevo saber puede contribuir de manera esencial a fortalecer esa otra corriente actual que se mueve en dirección de los valores y derechos humanos y de la construcción de una sociedad que ponga por encima de la barbarie los valores de la cultura, de la sapiencia humana. Es decir, desde la nueva concepción del hombre que las biociencias han generado, se abre la posibilidad de un nuevo humanismo, aunque indudablemente acechado por poderosísimas fuerzas contrarias. Si hay porvenir para el ser humano, éste se anuncia como un nuevo hombre, con memoria de su propia humanización histórica, con conciencia de los valores universales y con conciencia de su nuevo conocimiento de sí mismo.

En todos los capítulos del libro se reitera esa finalidad última para Juliana: la necesidad de un nuevo humanismo para el mundo actual, basado en la unidad indisoluble cuerpo-alma; un nuevo humanismo que los seres humanos deben crear con su libertad, porque el hombre está determinado por su naturaleza biológica, pero no absolutamente: hay un margen de indeterminación, de potencialidad, de proyecto. La naturaleza humana está condicionada e incondicionada al mismo tiempo. «La naturaleza ha dejado a los humanos en la mitad del camino», como dice Paul Ricoeur. Así, la libertad consiste en que el hombre puede ser y no ser lo que es: humanizarse o deshumanizarse, o realizar su humanidad de distintas formas, no preestablecidas. Para la autora de *Bíos*, el hombre hace de su naturaleza mundo, y en esto consiste su *ethos*, especie de segunda naturaleza, en la cual reside la unidad dual de cuerpo-mente, necesidad-libertad, *natura*-cultura.

Y ¿qué puede proporcionar la ingeniería genética para la superación del hombre? Somos primates, planta y bacteria, afirma Juliana, pero nos caracteriza un estado de abierto; podemos caer en la desmesura; el chimpancé no rebasa sus medidas, pero el hombre «se in-

cendia», dice Heráclito, en su propia *hybris* o desmesura, y «hay que apagar la desmesura más que un incendio». Ahí hay una peligrosa arma de dos filos, como la imagen del dios Jano.

Sin fe en el hombre y en su libertad creadora, el futuro deja de estar asegurado, no sólo el futuro del *Homo humanus*, sino el futuro mismo de la vida en el planeta. Solo la *vis* o fuerza del «espíritu viviente» humano puede revertir el proceso destructor.

El nuevo saber de las ciencias de la vida, como hemos asentado, puede contribuir de manera esencial a fortalecer ese arroyo que se mueve en dirección de los valores y derechos humanos, y de la construcción de una sociedad en la que no prevalezca la violencia. Sólo con una mutación de la tabla de valores que rige en el presente podrá sobrevivir la vida verdaderamente humana. Se requiere el vuelco hacia *bíos*, como alma del cuerpo complementaria al cuerpo del alma. Lo que éticamente importa es la realización de las potencias positivas del *Homo sapiens*: conocimiento, amor, goce existencial en el mundo, consigo mismo y con los otros, afirma la filósofa. Lograr la meta incumplida de vivir aquí y ahora, compartiendo un mundo común, en el que rijan los ya casi olvidados imperativos de «igualdad, fraternidad y libertad». La vida buena, justa y feliz.

Y por todo lo dicho, el humanismo de hoy no puede ser antropocéntrico: ha de asumir su parentesco con la naturaleza y su diferencia relativa. La ética se expande de los deberes hacia los humanos a los deberes con la naturaleza, con los seres vivos en general y en especial con aquellos capaces de sentimientos y de sufrimiento.

Sin dualismos ni monismos se recobran las múltiples formas espirituales y vitales de la relación del hombre con la naturaleza que han quedado desplazadas por la hegemonía de los vínculos economicistas y tecnocráticos, meramente utilitarios y explotadores. Se recobra la posibilidad de asumir, «como última opción salvífica —dice Juliana— el más inquebrantable y decidido cuidado de la vida y la naturaleza, en todas sus modalidades». «El nuevo humanismo implica convertir radicalmente el afán de dominio y explotación de la naturaleza en cuidado del *oikos*: ecología, de la casa propia, la casa de todos que es la Tierra».

El optimismo radical de Juliana González, que nace del conocimiento y la profunda conciencia de las grandezas y los horrores de

nuestro tiempo, ve en él signos de ser y crecer, que impulsan a pervivir en el ser. En la mirada ética, cristalina y profunda de Juliana no ha muerto la esperanza de salvación del hombre humano, la confianza en que el hombre destinado para la libertad, también está destinado a la bondad. Y en el terreno ético, la libertad tiene el poder del bien y del mal. Sólo el hombre le da sentido a la vida como vida buena, vida viva. Si el mal es radical, la bondad es originaria, como vio Kant. «La predestinación a la bondad es más fuerte y más profunda que la inclinación al mal», aseguraron Ricoeur y Changeux.

Así, nietzscheanamente, Juliana González no ha arrojado al héroe que habita en su alma.

Mercedes de la Garza

Primera parte
Reflexiones bioéticas



De la materia a la vida, de la vida a la libertad

> Las cuestiones: ¿qué es el hombre y cuál es su puesto en el cosmos? me han ocupado de un modo más directo y esencial que todas las demás cuestiones de la filosofía, desde el primer despertar de mi conciencia filosófica.
>
> MAX SCHELER, *EL PUESTO DEL HOMBRE EN EL COSMOS*

§ La pregunta que interroga por el hombre

¿Cuál podríamos decir hoy que es «el puesto del hombre en el cosmos», décadas después de que planteara la pregunta Scheler? ¿Tiene el ser humano un puesto especial, superior o privilegiado? ¿Cómo formular en el presente la pregunta «qué es el hombre»?

¿Y qué significan para el ser humano las «humillaciones» —como las denomina Freud (1968)—[1] que le han infringido las ciencias, haciéndole saber que no es el centro del universo, superior a la naturaleza y que, por tanto, no puede dominarla y explotarla sin fin, y que, ni siquiera, es «amo en su propia casa»: en su psique consciente e inconsciente?

¿Qué implica, asimismo, aceptar el demérito de no ser sino un episodio más en la evolución de las especies, así como de tener un intrínseco parentesco biológico, evolutivo, genético, con todos los seres vivos, desde las bacterias hasta los grandes simios, compartiendo esa quintaesencia de la vida, el DNA?[2] ¿Cuál es el puesto en el cosmos del «hombre genético» y el «hombre neuronal»? ¿Cuál es hoy, dentro del cosmos físico, químico y biológico el puesto de la humana libertad? ¿Tiene todavía el hombre alguna «grandeza», algún motivo de orgullo y distinción en este planeta para el cual, por lo demás, él mismo hace día a día algo para su destrucción?

[1] S. Freud, «Una dificultad del psicoanálisis», en *Obras completas*, vol. II.

[2] Se utilizan en toda la obra las siglas en inglés del Dexosid Ribonucleic Acid: DNA. En español: Ácido desoxirribonucleico (ADN).

§ El giro hacia la realidad espacio-temporal

Es manifiesto que las revoluciones científicas, en particular las que se producen en las ciencias de la vida, han cambiado, desde su perspectiva, la concepción de la naturaleza humana y, con ello, han alterado la idea que el hombre ha tenido de sí mismo, modificando de fondo su cultura, su realidad histórica y social. Y es cierto también que estos cambios son resultado de esa especie de giro hacia lo inmanente, hacia el mundo espacio-temporal, hacia la realidad material y vital —más allá de concepciones religiosas y literalmente meta-físicas—. Giro o vuelco tan determinante que tiende a invalidar toda visión dualista que, en términos filosóficos, suponga la existencia de dos ámbitos ontológicos: alma y cuerpo (Pitágoras, Platón y la tradición judeocristiana); sustancia y accidentes (Aristóteles); pensamiento y extensión (Descartes); voluntad pura e inclinaciones (Kant); ser-para-sí y ser-en-sí (Sartre) —por citar algunos de los dualismos más destacados—. Y como consecuencia de ello habrán de prosperar, expresamente en el campo de las biociencias —aunque no sólo— distintas modalidades de monismo, en las cuales se da una señalada tendencia a reducir al orden de lo físico y de lo biológico todo aquello que se ha creído independiente de éste y puramente espiritual.

Así, por ejemplo, en un conocido pasaje, sir Francis Crick, uno de los descubridores de la doble hélice afirmó: «Tus alegrías y tus penas, tus recuerdos y tus ambiciones, tu identidad y tu libre albedrío, no son sino el comportamiento de un vasto conglomerado de células nerviosas».[3]

Y, por su cuenta, Churchland, defensora del «materialismo eliminativo», afirma: «Los conceptos de la psicología popular —creencia, deseo, miedo, sensación, dolor, alegría y demás— aguardan un destino similar [...] se espera una reducción de su marco conceptual al marco conceptual de una neurociencia madura».[4] Habría que abandonar, por tanto, «la especulación psicológica» para adoptar el estudio concreto de la neurofisiología.

[3] F. Crick, *La búsqueda científica del alma. Una revolucionaria hipótesis para el siglo XXI*, p. 3.

[4] P. M. Churchland, *Matter and Consciousness*, pp. 44-45.

Por otra parte, para el filósofo Sloterdijk[5] el humanismo y la ética han fracasado en su proyecto de «amansar» al hombre. Se requiere una «antropotécnica» que permita ahora sí domesticarlo, reemplazando la literatura por la tecnología, la ética por la genética; planificando los caracteres mediante una buena selección y crianza.[6]

Es clara la trascendencia filosófica, y desde luego ética, que tienen estas posiciones: ellas tocan cuestiones de fundamento. Los indudables avances de las ciencias y tecnologías de la vida conllevan decisivas implicaciones prácticas de índole moral, social, política y jurídica. De ahí el surgimiento y la expansión de la bio-ética, por un lado, en su *función práctica,* o sea, de la ética que se requiere para orientar a las bio-ciencias hacia fines racionales y favorables para la humanidad, superando múltiples distorsiones y peligros que la amenazan. Y por el otro, el de la bio-ética en su *función teórica,* estrictamente filosófica, que habrá de atender, en efecto, las cuestiones de fundamento.

El signo general de la revolución biológica es ciertamente ese radical viraje que, al invalidar los dualismos, como antes decía, redunda en monismos y reduccionismos. Se trata, así, del movimiento que retrotrae a la esfera de la vida material y biológica todo cuanto comprende *psyché*. Ésta no sería sino un acontecimiento más del cuerpo o *soma,* el cual ahora es revelado en sus dos estructuras y sistemas esenciales: el ámbito genético y el cerebral. Ello significa que, en diametral oposición a la ancestral idea, recogida y consolidada por Platón, de que el «cuerpo» (*soma*) es la «tumba» (*sema*) del «alma» (*psyché*), hoy reconocemos que *soma* sería matriz vital de *psyché,* su fuente nutricia, origen y fundamento de su existencia, su espacio propio, independientemente del cual ella no existe.

§ Más allá de dualismos y reduccionismos

Ocurre así que frente al desenlace monista y reduccionista viene una primera reacción centrada en diversos esfuerzos por reinstaurar el

[5] P. Sloterdijk, *Normas sobre el parque humano. Una respuesta a la* Carta sobre el humanismo *de Heidegger.*

[6] Significativamente, connotados especialistas participaron en una singular mesa re-

dualismo, no solamente por la vía de una reactualización de las tradiciones metafísicas, sino por nuevas modalidades entre las que destacan las propuestas de Eccles y Popper,[7] por ejemplo. Y una segunda reacción, seguramente la más fértil, sería aquella que por diversas vías innovadoras busca superar los reduccionismos, considerando que la compleja unidad no implica necesaria reducción y mucho menos «eliminación» o «anulación» del ámbito de eso que se ha designado como «alma», «espíritu», «conciencia», «mente», «libre albedrío». Las tendencias más autorizadas, científica y filosóficamente más representativas, son, a mi juicio, las que buscan comprobar la unidad y la continuidad, «incorporando» literalmente la dimensión de la conciencia y de lo espiritual a la vida biológica; integrándola, sin negar su especificidad. Sin embargo, este objetivo no parece que haya obtenido un consenso que trascienda dudas y perplejidades.

Reitero: la cuestión fundamental es, a mi modo de ver, dar razón de esta paradójica «unidad-dual»[8] de la coexistente «dependencia-independencia» de lo corpóreo y lo mental, así como de la «continuidad-discontinuidad». Parecería que al defenderse el continuo se diluye la significación de la discontinuidad; y a la inversa, que al resaltar ésta, se desvanece la continuidad.

Es notable, en este sentido, el diálogo «controversial» que se establece entre el filósofo Paul Ricoeur y el neurocientífico Pierre Changeux en la obra clásica sobre el tema: *La nature et la regle* (1998).[9] Ambos proponen y aceptan, justamente, el hecho de la simultánea continuidad-discontinuidad. Pero cada uno pone todo el acento en la más convincente defensa de uno de los dos aspectos —sin negar el opuesto—. Changeux, como es previsible, enfatiza el

---

donda que planteaba la pregunta: «¿Está la genética matando al alma?» [*Is science killing the soul?*], Richard Dawkins y Steven Pinker. Moderado por Tim Radford, el 10 de febrero de 1999, The Guardian-Dillons Debate en el Westminster Central Hall, en Londres.

En contextos mediáticos, por otra parte, se suele decir que «los genes son responsables de los diversos rasgos de la conducta humana, desde el rendimiento escolar, la orientación sexual, el "antiautoritarismo político" y la religiosidad, hasta el alcoholismo, la adicción a las drogas, la violencia, la criminalidad, etcétera».

[7] J. C. Eccles y K. R. Popper, *The Self and Its Brain. An Argument for Interactionism.*

[8] E. Morin, *El método III. La vida de la vida.*

[9] Se apuntan aquí sólo unos cuantos aspectos del pensamiento de estos autores, imprescindibles para el tema.

continuo; Ricoeur, el discontinuo. Este último insiste en que, tratándose del mundo ético en particular, el significado propio de la norma moral no puede encontrarse en el discurso neuronal:

> Nos encontramos en una relación de continuidad-discontinuidad; continuidad entre la vida y una ética bien arraigada en la vida, y discontinuidad al nivel de una moral que retoma en cierto modo el relevo por cuenta propia, en tanto que *la vida nos ha dejado en la mitad del arroyo,* sin darnos reglas para hacer prevalecer la paz por relación con la guerra, por relación con la violencia.[10]

§ La continuidad discontinua

Donde se hace más evidente la paradójica unidad del continuo-discontinuo es en las dos más generales y fundamentales «metamorfosis»: la que se produce *de la materia a la vida* y aquella que ocurre *de la vida a la humana libertad,* o sea, de la Tierra incandescente a las primitivas células vivas y, de éstas, al universo de la vida humana ética, histórica y cultural.

Es difícil no advertir el carácter «milagroso» del surgimiento de la vida desde la materia; esa literal trans-formación (cambio de esencia) que sufre la materia haciéndose vida. Se requirió de un inimaginable número de hechos cósmicos, geológicos, físicos, químicos, de toda índole, o sea, de una extraordinaria *ars combinatoria,* para dar lugar a los primeros seres vivos.

El universo. Es cierto que ya se había requerido de un colosal número de acontecimientos cósmicos para que se diera la existencia misma del universo y para que, dentro de éste, se originara ese minúsculo planeta que es la Tierra. En contraste con la concepción acerca del universo total que se tuvo hasta el siglo pasado, hoy el cosmos no puede ser concebido sin reconocer que él se halla también en descomunal movimiento y transformación. Hasta el siglo XX, el saber en Occidente asumía la experiencia universal de una bóveda celeste es-

[10] J.-P. Changeux y P. Ricoeur, *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla,* p. 28.

tática, mientras las estrellas podían ir y regresar al mismo punto. Fue necesario el fantástico poderío del telescopio, desde Galileo hasta Hubble, para que el ser humano se percatara de que los astros están separándose unos de otros. ¿Por qué? ¿Cómo? ¿Hacia dónde van? Se hizo patente otra gran revolución de nuestra época que apunta en el sentido de la expansión del universo, por la que se revela que las realidades *no son estáticas e inmutables.*

Según una de las teorías astrofísicas más aceptadas hoy, el universo tuvo un comienzo: la materia existió en un «pre-tiempo» como un estado de *compresión* absoluta, en un solo punto, en una «singularidad inicial». Y en un «instante» se produjo la gran explosión: *bing bang,* por la cual la materia, en un grado ardiente inconcebible (100 000 millones de grados) estalla, se esparce o se concentra en algunas partes, enfriándose poco a poco, dando lugar a galaxias, estrellas, espacios astrales, hoyos negros, antimateria, en un espacio-tiempo de magnitud ciertamente cósmica, a lo largo de miles de millones de años. Y tal expansión del universo, hipotéticamente, también llegará a un límite y colapsará en un *big crunch.* Eventualmente, entonces, propone una de las principales teorías, se invertirá el proceso, iniciándose el movimiento de contracción. La otra posibilidad teórica sería que la expansión no tuviera límites y que todo concluyera en una especie de apagamiento o aniquilación final.

La Tierra. Las ciencias geofísicas del presente proponen también teóricamente que, aunque en otra escala, el propio planeta Tierra (coetáneo al Sol) atravesó durante millones de años por fenomenales alteraciones, pasando por etapas de generación y destrucción, por estados ígneos y gélidos; fuego en sus interiores, colapsos de grandes masas, catástrofes de toda índole, desde formidables impactos hasta la desintegración de elementos. Un vertiginoso devenir hacia la complejidad, a la vez que hacia la simplicidad y relativa estabilidad de su atmósfera, sus océanos y continentes; hacia la formación imprescindible de la corteza terrestre. Hacia la primitiva Pangea.[11]

[11] Pangea no es la condición inicial y primera de los continentes. Al parecer ellos se han unido y desunido varias veces. Los revolucionarios hallazgos de la física y la química, por su parte, además de los cosmológicos, han ido avanzando desde la decisiva afirmación de la unidad de materia y energía, hasta la certidumbre de la racionalidad determi-

La vida. El saber científico destaca, asimismo, que tuvieron que haberse dado condiciones muy especiales del planeta y de la propia materia para que «aparecieran» las primeras manifestaciones de vida en la Tierra. Tuvo que haber existido en principio *el carbono,* considerado materia prima determinante de la vida, debido a sus propiedades plásticas, a su capacidad para formar moléculas largas, intrincadas y complejas, a la versatilidad y variedad de su comportamiento químico. Aunque asimismo se encontraban ya otros elementos básicos como el hidrógeno, el nitrógeno, pero notablemente, no el oxígeno, cuya ausencia fue favorable para que se dieran, posiblemente entre rocas ocultas en el mar, las primeras formas de vida unicelular.[12]

Fueron las propias formas de vida primitiva, en su proceso evolutivo, las que comenzaron a realizar la fotosíntesis y a generar oxígeno. Las bacterias que existían producían oxígeno como despojo; éste era muy tóxico y colmó el planeta aislando a las propias bacterias; pero algunas de ellas, las aerobias, pudieron aprovechar el oxígeno, y son ellas las que perviven hoy. Se trató, por supuesto, de condiciones materiales básicas (fisicoquímicas, electromagnéticas): necesarias, pero no suficientes.

En todo caso, la transformación de materia en vida, en *bíos,* no parece haber sido un súbito, absoluto y abismal cambio de un estado del ser a otro diferente. La «materia-energía» estaba ya preparada, por así decirlo, casi «preñada» de vida. Y no se trata de una predeterminación; no es cuestión mecánica de causa y efecto, ni por ende previsible. Nada puede, en todo caso, restarle su significación de radical y «milagrosa» novedad.

¿Dónde realmente se originó la vida? Múltiples son las preguntas y las hipótesis que se han propuesto y se siguen proponiendo: ¿en el fondo hirviente del océano?; ¿en algunos lagos de la superficie terrenal?; ¿en una «sopa prebiótica»?; ¿en un ambiente gélido?; ¿en fuen-

---

nista y la crisis de ésta que parecía traer consigo el cuestionamiento de la «objetividad» científica. Son, al menos, estos dos hechos: la equivalencia materia-energía y el reconocimiento de un factor de indeterminación presente en el orden mismo de la materia los que resultan insoslayables en la comprensión del hecho de la vida y con más razón de la humana libertad.

[12] La teoría más reciente es la de que el origen se dio contando solamente con el RNA. Éste sería una especie de intermediario necesario entre las proteínas y el DNA, unas y otro interdependientes.

tes hidrotermales marinas, chimeneas negras de los abismos oceánicos?; ¿surgió en una comuna acuática y no en un solo organismo, LUCA (*Last Universal Common Ancestor*)?; ¿en un mundo previo de sólo RNA?

¿Y son sus fuentes de origen extraterrestre, estelares o interestelares? ¿Qué significan los pedazos de hielo y polvo de un cometa que contienen dos moléculas orgánicas traídas a la Tierra? ¿Es la vida un accidente irrepetible? ¿Fue en la Tierra solamente donde surgió la vida? ¿Están eliminados los enigmas?

Múltiples son también los rasgos que se consideran definitorios de la vida: la complejidad, el desequilibrio termodinámico, el metabolismo, la reproducción, la evolución por selección natural, la presencia del DNA y las proteínas, piezas esenciales para construir la naturaleza de cuanto vive. Menciono aquí sólo a dos de los autores clásicos sobre el tema:

Por un lado a Schrödinger, para quien la vida sería un mentís a la segunda ley de la termodinámica, aquella que habla de la tendencia física hacia el desorden, o sea, hacia la desorganización y el frío.[13] La vida iría precisamente en contra de esta tendencia, generando un desequilibrio que justamente tiene que producir un nuevo modo de equilibrio, el cual, por tratarse de un sistema abierto y metabólico, se gana (día a día) en la lucha por la sobrevivencia, gastando energía para permanecer.

Todo organismo es una excepción cósmica: navega a contracorriente, porque en él se mantiene o se incrementa el orden, la organización y la temperatura, reduciendo la entropía. La vida es ciertamente excepción, tiene una existencia novedosa, única e irreductible. Está hecha de física y química, pero es «algo más». Es una particularidad en el seno universal de la materia físico-química.[14]

Pero lo fundamental es que, a pesar de esta irreductibilidad, ha de insistirse en que no hay propiamente cortes, ni hiatos, ni fracturas, ni fronteras absolutas en el orden del ser. Lo que hay son, primero, cambios cuantitativos y cualitativos «menores», por así decirlo, adquisiciones y pérdidas que van configurando una realidad, hasta lle-

[13] E. Schrödinger, *What is Life?*
[14] J. Mosterín, *La naturaleza humana*, p. 55.

gar a un punto, a un momento o a un estado, donde se produce ese paradójico «salto» por el que se altera la naturaleza esencial, constitutiva de esa realidad, su ser propio. Esto da lugar a otra forma de ser, intrínsecamente nueva, diferente, poseedora de distintas y únicas características, generando esa metamorfosis en efecto «sustancial», o sea, una mutación de alcance ontológico. Así, se produce —como lo vengo destacando— el tránsito de lo inorgánico (materia) a lo orgánico (vida). Ésta constituye, repito, una novedad ontológica, una nueva forma de *ser* que, sin desprenderse de la materia físico-química universal (y esto es lo paradójico), ahora se organiza y estructura como «vida», algo más que mera materia, o más bien, como materia viviente: *bíos*.

Todo es devenir, ciertamente, y los cambios reales van generando no sólo la pasmosa e ilimitada multiplicidad de la realidad, sino la variación temporal de cuanto existe; nada permanece idéntico e inmutable. Pero esta universalidad de los cambios es de distinto alcance y trascendencia; va desde el que existe, por ejemplo, entre la variedad de las flores hasta las mutaciones más radicales (ontológicas) que se dan en el todo de los seres no vivos y los vivos: entre las piedras y los caballos.

Homo sapiens. Si la vida natural es claro testimonio del hecho de ser y no ser materia al mismo tiempo. ¿Por qué no habríamos de reconocer un proceso análogo de trascendencia sin ruptura, como clave del ser humano como tal?

Se necesitaron, también aquí, aunque proporcionalmente en esta nueva dimensión, miles de millones de años para ir de las bacterias (procariotas) a las plantas y animales terrestres, y de éstos, a los mamíferos superiores y a los grandes simios poseedores de un cerebro más complejo, y finalmente, al *Homo sapiens*. Tiempo lento, tiempo largo, de ensayo y error, de extinción y resurgimiento.

El primer acto que anuncia el advenimiento del ser humano es, según la antropología del presente, el acontecido hace cerca de diez millones de años cuando se separaron dos grandes familias de los homínidos: la de los gorilas, chimpancés, orangutanes y bonobos, que permanecieron en el oeste de África y la de los homíninos a los cuales pertenece el pre-hombre que emigró al Este y al Sur, y evolucionó,

también durante algunos milenios, para ir configurando esa nueva especie, capaz de ir «más allá» de la evolución biológica.

Tal acto consistió —como todos sabemos— en adquirir, con la postura bípeda completa, la verticalidad, y desde ésta, alcanzar nuevas y determinantes características anatómicas, entre las que se hallan: la ventaja de otra perspectiva visual, el desarrollo del aparato fonador (que dará lugar al lenguaje), la ganancia de un pulgar completamente oponible, mucho más hábil que el de otros animales (gracias también a la no utilización de la mano para desplazarse),[15] y la ampliación de la caja craneal, lo que dio lugar al crecimiento del cerebro. Con todo ello (desarrollado por supuesto en miles de años) habrá de iniciarse, hace 150 000 o 200 000 años, el extraordinario peregrinaje del *Homo sapiens* a través del planeta y los milenios.

Hago esquemática memoria aquí de lo que hoy sabemos acerca de esa gesta extraordinaria del ser que se hace a sí mismo en el tiempo y en el espacio, destacando los «momentos» cruciales de la evolución originaria, con la intención de resaltar cómo el *Homo sapiens* posee una naturaleza literalmente histórica, en devenir, y cómo, por lo demás, el largo proceso de humanización no termina nunca y conlleva en él mismo la siempre posible deshumanización.

Los homíninos constituyeron varios linajes, y fueron, entre otros, el *Australopithecus sp.* (o «mono del sur») de 4 millones de antigüedad; uno de ellos es el *A. afarensis*: «Lucy», entre 3.2 y 3.1 millones de años.[16] El *Homo habilis* (2.5 millones de años de antigüedad, considerado por algunos como el primer representante de la especie humana, por su inteligencia, su grado de conciencia, lenguaje articulado, y en especial, por la fabricación de objetos útiles. Hay otros, también extintos, como el *Homo ergaster* (entre 2 y 1.8 millones de años); el *Homo erectus* (1.9 millones de años); el *Homo antecessor* de Atapuerca, España (1.2 millones de años).

El *Homo sapiens* se sabe que vivió hace 200 000 años en Etiopía (Hombre de Kibish, río Omo); hace 90 000 años llegó al Próximo Oriente, y hace 45 000 años a Europa occidental (Francia): Hombre de *Cromagnon*; éste es el relacionado con las cuevas pintadas de la

[15] Otros animales con dedo oponible son: primates, panda, koala y la zarigüeya (o tlacuache).

[16] Que fue el primero en lograr el bipedismo completo.

cordillera franco-cantábrica y convivió con el extinto *Homo neanderthalensis* o *Neanderthal* (230 000 a 28 000 años). Se ha hablado también de una subespecie del *Homo sapiens*, el *Homo sapiens sapiens* (40 000 años de antigüedad). Así, el *Homo sapiens*, o «anatómicamente moderno», fue el que se desplazó por todo el planeta, asegurando su sobrevivencia y hegemonía hasta el presente.[17]

Es indudable que la portentosa y conmovedora travesía que emprendió el *Homo sapiens* tuvo que estar forzada por la imperante necesidad de sobrevivencia, pero también poco a poco iba siendo motivada por otro tipo de impulsos, nacidos del impacto de la experiencia y con ésta del despliegue de la conciencia, la curiosidad, las emociones de toda índole y la imaginación creadora. Y de todo este larguísimo desplazamiento por el planeta (que paradójicamente tiene una mínima duración si se compara con los tiempos del devenir de la vida en general, y no se diga con los tiempos de los cambios de la materia físico-química del planeta Tierra y los del propio universo), destaca la simultaneidad con que se fueron humanizando, física y espiritualmente, los primeros hombres. Esta simultaneidad se hará patente: primero, en el perfeccionamiento del cuerpo humano y la progresiva adquisición de habilidades; segundo, en las correspondientes creaciones de objetos útiles y herramientas que hicieron posible, desde el descubrimiento y dominio del fuego, hasta el trascendental hallazgo de la agricultura, complementada con la caza y la pesca, y tercero, en el concomitante desarrollo de las facultades mentales y emocionales, señaladamente del lenguaje, que dan lugar tanto al auge de la conciencia del mundo, en sus realidades y sus misterios, como a un creciente poder de intercomunicación, así como del saber de la naturaleza humana y no humana, al igual que de la vida y la muerte.[18]

§ El arte rupestre

Todo lo anterior está en sincronía con la eclosión de las fantásticas expresiones del arte rupestre, en el cual queda plasmada el alma de

[17] Las fechas, tomadas de distintas fuentes, son aproximadas.

[18] Las referencias bibliográficas sobre los datos científicos que aquí se mencionan se encuentran en la Bibliografía general del libro.

ese devenir humano: su grado de conciencia y conocimientos, sus más originales creencias, sus virtudes perceptivas, su asombrosa sensibilidad artística y su admirable capacidad simbólica —por decir lo menos—. «Arte» en el que se integran la sabiduría con la estética y la técnica; la ética con una primigenia y excepcional religiosidad.

Y entre las cuevas con arte rupestre que más destacan están: Altamira, El Castillo y Lascaux en la cordillera franco-cantábrica, Lambayeque en Perú, y otras muchas en Tailandia, Malasia, Indonesia, India, Australia y América (como la cueva de Naj Tunich en Guatemala).

Las pinturas de Lascaux (entre 13 000 y 14 000 años), en particular, son un excepcional testimonio, no sólo del arte rupestre, sino de que ahí puede verse también una originaria conciencia de la unidad entre el animal no humano y el humano, como la fusión esencial entre ambos —según lo considera uno de sus más apasionados estudiosos, George Bataille—.[19] En la imagen artística del animal y del hombre con rasgos animales, éste «se atavía con el prestigio de la bestia», el hombre absorbe, por magia simpatética, el alma de ésta, al mismo tiempo que el animal encarna el alma humana: «la imagen de la animalidad que ellos abandonan, tiene los rasgos de lo que la humanidad tiene de fascinante» —dice Bataille—.[20] En Lascaux se representa, además, una prodigiosa caravana de animales encabezados por uno singular, de hecho imaginario, el caballo unicornio (*licorne*), prodigiosa creación sobrenatural, a la que siguen toros, caballos, vacas, ciervos, bisontes, rinocerontes..., y entre todos ellos, por ahí, un minúsculo hombre muerto cerca de un bisonte moribundo que pierde las entrañas.

Asimismo, en las innumerables cuevas de arte rupestre esparcidas por Europa, Asia, América, África, Australia, hay significativas representaciones o huellas (generalmente rojas) de manos humanas. Dos de las interpretaciones más verosímiles del simbolismo de las

[19] Es cierto que en sentido estrictamente cronológico Lascaux (17 000 o 18 000 años de antigüedad) no representa «el nacimiento del arte», como dijo Bataille. Hoy destaca el gran hallazgo de las pinturas de la cueva de Nerja en Málaga, España, con una antigüedad de 42 000 años, y que con toda probabilidad fueron realizadas por los hombres de Neanderthal. Los animales aquí no son terrestres, sino marinos: focas.

[20] G. Bataille, «La peinture préhistorique. Lascaux ou la naissance de l'art», en Albert Skira (coord.), *Les grands siècles de la peinture*.

manos son, a mi juicio, la que propone que la mano sería un símbolo esencial del hombre mismo, el primer indicio de autoconciencia del hombre; y aquella que sostiene que representar las manos, reiterativamente, expresaría un culto al poder real y al poder mágico-religioso de las manos.[21]

§ ¿Qué hace *humanus* al *Homo sapiens*?

¿Cómo explicar el hecho de la semejanza entre características fundamentales que pertenecen por igual al animal humano que al no humano? ¿Hasta dónde se justifica que aquellos rasgos distintivos, aquellas facultades básicas que venían siendo adjudicadas al hombre como exclusivas (inteligencia, lenguaje, emociones, herramientas, razonamiento abstracto, capacidad de ponerse en el lugar del otro, decisión, libre albedrío, etcétera) no sean tan exclusivas, y que se piense que, *aunque en forma incipiente*, ya las poseen otros animales, particularmente el chimpancé? ¿Y qué implica esta «forma incipiente»? El propio Darwin hizo una lista de características en principio distintivas del ser humano y las fue eliminando una a una, pues se trataría, a su juicio, sólo de *diferencias de grado*. ¿Es así? ¿Se trata de un mero continuo gradual y progresivo? ¿En qué contribuyen las nuevas ciencias de la vida para esclarecer este problema?

Desde el *punto de vista genético* se sabe, por un lado, que resulta muy pequeña la distancia que hay entre el chimpancé y el humano. Los dos genomas son semejantes y un porcentaje mínimo (alrededor del 5%) es el que marca la diferencia evolutiva del animal humano.

Pero, por otro lado, y a pesar de éstas y otras similitudes genéticas, los avances científicos han ido mostrando, primero, que hay diferencias biológicas en verdad sustanciales, entre las cuales se cuentan, por ejemplo, el «factor de trascripción» (FOXP2), que es necesario para el lenguaje humano, y la mutación genética (miocina MYH16), la cual altera los músculos masticatorios, achica las mandíbulas y per-

[21] Recientemente se han encontrado en Indonesia unas de las pinturas rupestres más antiguas del mundo: representaciones de manos y de un singular «cerdo», de más de 40 000 años, cambiando la idea de que fue sólo en Europa el nacimiento del arte rupestre (*cf. Nature*, núm. 514, octubre, 2014).

mite un cráneo mayor, dando cabida a un cerebro más grande, y con ello, más complejo y activo. Esta mutación, que corresponde a la adquisición de la postura bípeda completa, la cual no se da en ningún simio, representa, además, una especie de «defecto» que permitió al cráneo humano crecer sin impedimentos.

En relación con este último dato, se pone de manifiesto algo notable: que las diferencias entre ambas especies no se cifran sólo en una ganancia de genes en los seres humanos, sino en una pérdida de ellos («pseudogenización»), la cual conlleva la interrupción de la función del gen. A partir de la separación del linaje humano respecto del chimpancé se conocen numerosos genes perdidos en el *Homo sapiens*; por esto se habla de que «menos es más», o de «accidentes evolutivos», ya que, paradójicamente, la pérdida de genes ha dado lugar a nuevas oportunidades de adaptación y a la aparición de características humanas específicas. La hipótesis «menos es más» enfatiza que la mengua de genes puede jugar un papel activo en la evolución (*gen losses during human origins*).[22] En todo caso, lo decisivo es que muy pocos genes (entre 23 000 y 25 000, aproximadamente) han dado lugar a la prodigiosa complejidad y riqueza vital que representa el genoma humano y su magna expresión: el cerebro del hombre.

Un dato más, de enorme trascendencia, es el de que un genoma puede programar con exactitud 300 neuronas si se trata de un gusano, pero no las de un cerebro de la magnitud y complejidad del humano; en éste, el genoma sólo traza y dirige las líneas generales del desarrollo. Ésta es una de las razones por las que no hay dos sistemas cerebrales iguales, y el cerebro siempre mantiene su plasticidad y su capacidad de transformarse en función de la experiencia y del aprendizaje.

Estos hechos obligan a detenerse y a advertir las *implicaciones filosóficas* que tiene el reconocimiento de que tales *errores evolutivos son determinantes biológicos,* nada menos que de la humana libertad, así como del *logos* del hombre, su razón y su lenguaje, y de su capacidad de *praxis* y *póiesis* (acción y creación), por las cuales es capaz de transformar la naturaleza y crear el mundo de la cultura, al igual que su propio mundo interior.

[22] M. V. Olson, «When less is more: gene loss as an engine of evolutionary change», en *American Journal of Human Genetics*, pp. 18-23.

Puede decirse que el cerebro coordina y controla la conducta con base en el entorno y en sus propios impulsos congénitos, factores que acotan, pero no prefijan en todos sus detalles lo que vayamos a hacer. Siempre queda un margen de acción, que se cierra con la deliberación y las decisiones; en esto consiste el libre albedrío, el cual no está en principio separado y opuesto a los genes, sino que son precisamente ellos los que determinan la construcción de un *cerebro plástico, genéticamente programado para la libertad*. En el cerebro —diríamos— está el punto de unión-separación, dependencia-independencia entre la biología y el espíritu, donde acontece el engarce del continuo-discontinuo de la vida biológica con la vida ética e histórica. En el cerebro se halla igualmente el punto de encuentro entre el sujeto y su mundo, entre la necesidad y la libertad. Los propios científicos habrán de reconocer que el libre albedrío es compatible con un cerebro que precisamente está predeterminado y dirigido por los genes.

Es, en efecto, por la intrínseca implicación continuo-discontinuo que podemos dar razón de la semejanza-diferencia entre el animal humano y el no humano. La evolución de las especies se explica igualmente por este acople entre la mismidad y la alteridad: una no excluye a la otra. Nuestra «hermandad» y semejanza biológica con los grandes simios, e incluso con el resto del proceso evolutivo (continuo), no excluye la diferencia específica (discontinuidad) que conlleva la aparición del *Homo sapiens*. Éste, al mismo tiempo que «hermano», es «otro», respecto de los simios. Su aparición en el mundo trajo una verdadera novedad ontológica en el universo, posee una identidad única e inconfundible, y con ella una *areté*: una excelencia y dignidad que le distingue y responsabiliza ante ese mismo universo y ante sí mismo.

§ La emergencia

De singular importancia son los avances en la genética evolutiva acerca de la complejidad, las teorías de sistemas, del caos, y señaladamente de la emergencia. Esta última, en particular, coincide con algunos desarrollos de lo formulado en términos de continuidad y dis-

continuidad. Ya etimológicamente, «emergencia» refiere al hecho del surgimiento de algo en el seno de un continuo, de la aparición de la novedad.[23]

> ¿Cómo pudo y puede el orden surgir del desorden, si la segunda ley de la termodinámica prescribe que el universo ha de hacerse siempre más aleatorio en vez de estructurado? [...] ¿Podemos reconciliar la pendiente destructora de la [...] llamada flecha del tiempo termodinámico, con lo constructivo que observamos en evolución cósmica de la flecha cosmológica del tiempo?[24]

La única posibilidad es que haya compatibilidad entre las dos «flechas», lo cual supone el continuo entre el mundo físico, químico y vivo, haciendo que éstos sean compatibles con la teoría de la emergencia. «Se entiende la emergencia como un hecho de discontinuidad cualitativa de la evolución sobre un fondo de crecimiento continuo de la complejidad [...] induce un cambio de nivel».[25]

El aumento progresivo de la complejidad y de la integración parece ser, entonces, el factor determinante para ese paradójico «salto sin-salto». Y habría dos principales órdenes biológicos que recurren a la emergencia: la biología de la evolución y la embriología.

En lo que concierne a la evolución, el hecho pertinente es que ella no puede explicar el cambio de una especie a otra más que como un fenómeno que emerge, es decir, como la aparición o el sobrevenir de alguna cosa nueva que antes no existía. El hecho nuevo es verdaderamente nuevo: no estaba contenido ni predeterminado por sus antecedentes. Éste es por antonomasia el caso de la evolución de las especies: ninguna de ellas puede ser reducida al nivel de donde surge, pero tampoco se les puede comprender sin él, aunque ellas no sean una simple consecuencia. Se trata de una discontinuidad o novedad real que emerge sobre el fondo del crecimiento continuo de la complejidad. Pues, como es evidente, tampoco ha salido de la nada. El

[23] Y no ha de olvidarse que ya en Bergson *duración* significa invención, creación de formas, elaboración continua de lo nuevo; la vida es como una creación continua de formas imprevisibles (*La evolución creadora, passim*).

[24] Lamark, citado en A. Fagot-Largeault, B. Saint-Sernin y D. Andler, *Filosofía de las ciencias*, p. 624.

[25] A. Fagot-Largeault, B. Saint-Sernin y D. Andler, *Filosofía de las ciencias*, p. 563.

hecho es expresado también en términos de: «Hay discontinuidad y no predictibilidad de un estadio a otro: "salto cualitativo", "adquisición de nueva forma" [...] ¡la acción de emerger! Se plantea, en términos de devenir histórico, pues para que lo nuevo aparezca "hay que darle tiempo al tiempo"».[26]

Y lo mismo ocurre con la embriología, cuyo concepto de epigénesis precede al de emergencia. Cito un pasaje esclarecedor:

> [...] el pollo no está preformado en el huevo, el embrión humano no es un *homúnculo*, y cuando el corazón de un mamífero empieza a batir ese estado del desarrollo sigue a otro donde no había corazón. Estos hechos son recalcitrantes; admitirlos es renunciar a creer que *todo* lo que constituye el efecto (o el consecuente) ya existía en la causa (o antecedente) [...][27]

§ Armonía de contrarios: racionalidad dialéctica

Hay muchos signos, a mi parecer, de que lo que aquí está en juego es algo filosóficamente trascendental: la manera de concebir la razón científica en general, de acuerdo con la necesidad lógica (y ontológica) de la no contradicción; pues es ésta, justamente, la que se pondría en crisis ante la evidencia fáctica de los nuevos hechos, que ponen de manifiesto que existe una *compatibilidad de los contrarios* de la que hay que dar razón: razón dialéctica de estirpe heracliteana, platónica (*Sofista*) y hegeliana, principalmente.

Desde Heráclito, la filosofía enseña que «ser y tiempo», «ser y devenir» son complementarios, no son dos supuestas realidades separadas y excluyentes. La comprensión dialéctica implica, en efecto, la invalidación tanto de los dualismos como de los monismos.[28]

Tratándose de la dialéctica de la temporalidad histórica (hecho pertinente a nuestro tema) es iluminador recordar a Hegel, quien uti-

[26] *Ibid.*, p. 563.

[27] *Ibid.*, p. 606.

[28] Las grandes revoluciones contemporáneas de la filosofía del ser reconocen que el ser es devenir (Hegel) o que es duración (Bergson) o que es tiempo (Heidegger); que es fenómeno (Husserl), y que es realidad espacio-temporal, fenoménico-dialéctica (Nicol).

liza el verbo *Aufheben,* con significado cercano a *Neutralize, Override,* en inglés, pero sin traducción exacta al español; si acaso se acercaría a «superación». Es ciertamente este concepto central hegeliano el que abarca dialécticamente el cambio, en especial de la historia humana, pues *Aufheben* significa levantar, recoger, preservar y, *al mismo tiempo,* suprimir, abolir, negar, trascender. El «preservar-suprimir» deja atrás, a la vez que incorpora —desde el ahora— lo que cambia: lo descarta, al mismo tiempo que lo incluye renovado: el pasado no es cancelación, se le recobra, formando parte de la novedad.

Filosóficamente, considero que lo fundamental es —con Hegel y aparte de él— asumir *el carácter dialéctico de los hechos temporales,* como son, por antonomasia el cambio evolutivo y la historicidad. Y esto implica asumir esa otra forma de racionalidad (olvidada desde que la invalida Parménides de Elea) que es justamente *la racionalidad dialéctica,* cifrada en reconocer el hecho de la implicación recíproca de los contrarios, clave para dar razón de toda realidad cambiante, de todo aquello que es en el tiempo (¿hay algo real que no lo sea?). Para dar razón, asimismo, de la complementación e interpenetración del continuo-discontinuo: de materia y vida, de vida y libertad. Y esto no solamente desde la perspectiva del tiempo, del devenir temporal y del «paso» o del cambio de la materia a la vida y de la vida a la libertad. La compatibilidad, la heracliteanea «armonía» de contrarios, se da asimismo en la simultaneidad (sincronía, vertical), independientemente de la perspectiva temporal (diacronía, horizontal). También en la complejidad e integridad actual de lo real (vertical) se produce la unidad intrínseca de contrarios: uni-dualidad, materia-espíritu, necesidad-libertad.

En consecuencia, la concepción actual fenomenológica y dialéctica de la ontología no puede seguir sosteniendo que «tiempo», «espacio», «acción», «pasión», «relación», «situación» «cualidad», «cantidad», «modalidad», son meros *accidentes* que se adhieren (*sumbebecos*) al verdadero ser que es sustancia (o esencia) inmutable (*ousía, upokéimenon*), separada, fuera del tiempo y del espacio, opuesta a la diversidad y al cambio, a la vida y a la materia misma.

Se hace patente así la necesidad de una ontología de la temporalidad y la relatividad, del ser en proceso, abierto a su propia gestación y abierto a su ser en el mundo. Es por la vía dialéctica, en fin, por

donde a mi modo de ver es posible salir, tanto de las aporías de los dualismos como de los monismos y de los equívocos reduccionistas o deterministas que han dominado en nuestra tradición y que resurgen en la actualidad, derivados de los avances de las biociencias y biotecnologías.

§ ¿Compatibles destino y libertad?

«Yo estoy hecho de dos mitades que no pegan entre sí».[29] Y una de estas «mitades» corresponde a aquello que es para Sartre el «en-sí», como la parte del ser humano que está por completo determinada, que es masiva y acabada: su cuerpo, su pasado y el «ser» que los otros le confieren. La otra mitad, por el contrario, es absoluta y excluyente; es su «ser-para-sí», su libertad, la cual es, por lógica, totalmente incondicionada, vacía; es la Nada misma y la aniquilación. Y esas dos mitades son, en efecto, el Ser y la Nada: dualismo de absolutos, ¿cómo podrían pegar entre sí? «Lo dado [...] no es condición necesaria de la libertad porque estamos en el terreno de la pura contingencia».[30]

Podría aceptarse, con Sartre, que la libertad humana tiene ante todo alcance ontológico, y no sólo fáctico o existencial. Y puede reconocerse asimismo, con él, que la condición libre es constitutiva del ser del humano: el hombre es libre en su ser mismo, cosa que no ocurre con ningún otro ser vivo.

Pero justamente, en contraste con Sartre, se hace a todas luces manifiesto que la compatibilidad o la armonía dialéctica de los contrarios se da entre *realidades relativas*, realidades reales —valga la tautología— nunca absolutas ni puras, objeto de la pura especulación «meta-física».

Fenomenológicamente no puede aceptarse que el hombre esté hecho de dos partes excluyentes. Su ser natural, físico y biológico, no es esa ficción teórica de un «en sí» abstracto y absoluto. Su ser natural, real, está sujeto a las determinaciones de la materia y de la

[29] J.-P. Sartre, *Le diable et le bon dieu. Trois actes et onze tableaux*, p. 64.
[30] J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, p. 511.

vida y, al no ser éstas absolutas, contienen en sí mismas un margen de *indeterminación*, de estado inconcluso, de potencialidad, de proyecto. La naturaleza «natural» se halla dialécticamente determinada para su autodeterminación, simultánea o dialécticamente, y a la vez abierta, condicionada e incondicionada al mismo tiempo. Todo ello en el orden de lo real, no de la especulación abstracta; en el orden de lo relativo, y no de un supuesto absoluto pensado. Correlativamente, la naturaleza libre del ser humano no es la pura incondicionalidad y, en consecuencia, no es una mera «Nada»: está relativamente condicionada, determinada, y desde esa relatividad actúa sobre sus condiciones: para negarlas o afirmarlas, aniquilarlas o literalmente re-crearlas.

En otros términos, en el ser humano, la contingencia (la libertad) adquiere un significado literalmente «específico»: implica que el hombre pueda ser o no ser lo que es, que pueda humanizarse o deshumanizarse, existir en la «inhumanidad» incluso, y que pueda realizar lo humano de diversas formas, no preestablecidas. Sólo para el humano tiene sentido el exhorto de Píndaro: «¡Hombre, sé lo que eres!».[31] Este exhorto no cabe para ningún otro animal: el chimpancé es lo que es, siempre y de acuerdo a su esencia inalterable; sus variantes tienen carácter aleatorio o circunstancial, por extraordinarias que sean. Su naturaleza está completa en lo que *es*, es «perfecta». El *Homo sapiens*, en cambio, sobrepasa, trasciende la naturaleza física y biológica, precisamente porque se basa en ella, y desde ella la supera; con ella, sin abandonarla. La deja atrás y la conserva al mismo tiempo (*Aufheben*). Hace de la naturaleza, «mundo»; en esto consiste el *ethos* humano: en esa especie de «segunda naturaleza» que es el «carácter», y en esto, en fin, reside la unidad indisoluble de naturaleza y espíritu, cuerpo y mente, necesidad y libertad, *natura* y cultura.

Genes y cerebro son, entonces, no solamente el sustrato vital *sine qua non* del alma. Son sus condiciones de posibilidad. Pero literalmente de *posibilidad*. Desde ésta, a partir de ésta, con base en «lo que se puede» y «lo que no se puede», se dan la opción y la realización. Y es aquí donde se ve con toda claridad cómo interaccionan los determinismos y la libertad. Pues ha de reiterarse que la libertad no es en el fondo otra cosa que el rasgo posible (no absolutamente necesa-

[31] Píndaro, *Olímpicas*, vv. 154.

rio y fatal) inherente a las determinaciones humanas; al hecho de que la vida para el *Homo sapiens* no sea un sistema cerrado, terminado, totalmente programado y decidido en su diseño natural. Las condiciones no son absolutamente predestinadas y fatales: constituyen, por el contrario, un caudal de capacidades, disposiciones, potencialidades abiertas a su realización. Y a la inversa: la acción de la libertad no es por completo incondicionada sino que, ella misma, es la respuesta a ese margen de indeterminación que tienen las propias determinaciones. Libertad, en este sentido, es simplemente el núcleo de lo posible, abierto, de lo *relativamente* necesario. Se trata, en efecto, del hecho dialéctico de «la libertad del destino», aunque la paradoja parezca imposible. Y del destino que se cumple en y por la libertad (recuérdese, paradigmáticamente, *Edipo rey* de Sófocles). La naturaleza, es cierto, ha dejado a los humanos literalmente in-conclusos, «a la mitad del camino».[32]

Correlativamente, el universo interior de las células cerebrales no se cierra en sí mismo; es apertura, vínculo, intencionalidad, remisión al mundo, proyecto, capacidad de crear la dimensión simbólica de lo real; de producir la obra espiritual que le trasciende y al mismo tiempo lo identifica, es suya. El cerebro es creador, se expresa y se comunica. «Espontaneidad», «plasticidad», esas características prodigiosas de la materia gris dan lugar a un producto inmaterial: *psyché* y su mundo del sentido. O sea, el universo creado de la cultura humana (con sus grandezas y sus miserias); «sobre-natural» o «supra-natural» no porque venga de otro mundo o vaya hacia él, no porque no sea «natural», sino porque es naturaleza moral e histórica: naturaleza humana.

El lenguaje nace en el cerebro, se hace en el cerebro, radica en él, y al mismo tiempo, tiene una existencia aparte, libre, que crea sus propias leyes y sus propios contenidos. Equivale a la existencia simbólica «virtual», irreductible a mera materia. Es el orden del sentido, del significado siempre adherido a la materia y siempre trascendiéndola: en la comunicación, en la obra de arte, en el pensamiento; en el universo infinito de la significación. Y la significación no es materia.

[32] P. Ricoeur, *Discurso filosófico y hermeneusis.*

Hay sin duda una continuidad de todo lo vivo, y el humano forma parte de ese tejido universal. Pero ante tantos actos de los animales superiores, en especial, el que juzgamos como «libertad» hay un verdadero salto cualitativo y esencial entre los animales no humanos y el humano: el grado y modalidad de las acciones humanas: de conciencia, voluntad, valoración, opción, decisión, actuación y transformación creadora de lo real, tanto de la naturaleza exterior como de la interior. Hay, en efecto, un insoslayable cambio ontológico, cuyo nombre ha sido, y considero que debe seguir siendo, *libertad.* Sin duda existe una asombrosa continuidad entre simios y humanos, pero al mismo tiempo es inevitable reconocer esa diferencia por la cual *emerge* desde el *sapiens,* el mundo, la historia y la cultura.

Podría aceptarse, con Hans Jonas que, en un sentido universal, la libertad comience a prefigurarse en la vida, y que el ímpetu de trascendencia en que la libertad consiste emane del fondo más profundo de lo vivo como tal.[33] Pero a mi modo de ver, hay una libertad específica, por así decirlo, quizá más compleja que ese ímpetu esencial de lo vivo, y ella es la libertad humana y sólo humana; es la naturaleza distintiva del hombre. Ella emerge de la vida universal como una realidad nueva que sobrepasa la vida natural transfigurándose en vida moral, vida artística, filosófica, histórica; introduciendo, más allá de la evolución biológica, una nueva dimensión del tiempo, que es la «historia», y una nueva dimensión del espacio, que es el «mundo». Sólo el *Homo sapiens* tiene historia y mundo.

§ La libertad, el bien y el mal

Puede advertirse que con esto se está reconociendo, además, el consecuente poder de vida o de muerte, creador o destructor, en que se cifra la humana libertad: *por la libertad entra el mal en el mundo*: es el terror, ciertamente, como afirma Sartre.[34] Sólo el hombre se desplaza por todo el planeta y lo habita en todos sus rincones. Pero solamente el hombre lo destruye gratuitamente, devasta la Tierra, lo devora

[33] H. Jonas, *El principio vida. Hacia una biología filosófica.*
[34] Véase J. González, *Ética y libertad.*

todo y a sí mismo: genera dolor y sufrimiento. «Probó del árbol del bien y del mal», y esa potencia ambivalente, *dual*, es la libertad. Por su condición libre, por ese margen de indeterminación, esta especie de «agujero negro» de su ser mismo, el hombre es capaz de «hacer el mal», con todo cuanto esto significa.

Pero es igualmente cierto que el *Homo sapiens* es también capaz de introducir la bondad, la cualidad de bien que transmuta y da sentido a la vida, como posibilidad de «vida-buena», *eu-bíos, eu-zoein,* como la llama Aristóteles. «Vida viva», cabría decir, aunque no en el sentido religioso, sino en el sentido de vida despierta, verdaderamente viviente.

¿Qué es lo originario y lo más determinante? ¿El poder de la bondad, o más bien el de la maldad? ¿Son igualmente poderosos bien y mal? ¿Es sólo cuestión de proporción? ¿Cómo responder a estas interrogantes en términos laicos, humanistas, e incluso, científicos?

No habría quizás, a mi modo de ver, una respuesta de mayor hondura y esperanza, capaz de dar sentido a la vida, que aquella que reconoce que si el mal es «radical», la bondad es originaria (Kant). O bien, que «por radical que sea el mal [...] la bondad es aún más fundamental».[35] O sea, que puede pensarse, en suma, en dos niveles de radicalidad, uno más originario y fundamental que el otro, uno como predestinación, y otro como inclinación: «la predestinación a la bondad es más fuerte y más profunda que la inclinación al mal».[36]

§ Humanismo, no antropocentrismo

Esta concepción dialéctica de la libertad abre además el umbral hacia un nuevo humanismo, cercano al del renacentista Pico della Mirandola (1496),[37] para quien la *dignidad* humana consistía precisamente en la *libertad,* y ésta, a su vez, radicaba en la posibilidad de que el ser humano definiera y decidiera su propio ser, optando por ascender o descender en la escala del ser, construyendo por él mismo su *humanitas.* Y esto último significa liberar la bondad recóndita y originaria, lo cual

[35] J.-P. Changeux y P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 221.

[36] *Ibid.*, p. 291.

[37] Véase G. Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre.*

hace que el humanismo no sea sino la excelencia o *areté* del ser del hombre, puesta en sus excepcionales potencias vitales y espirituales.

Pero el humanismo de hoy ha de ser consciente de los nuevos saberes, no sólo de la filosofía contemporánea sino de las actuales ciencias de la vida que —como lo vengo destacando— día a día revelan en qué forma la naturaleza humana está hundida en la materia, en la realidad físico-química, desde la cual construye su propio universo de sentido. Ha de ser consciente, por tanto, de que las raíces de la *humanitas* se hallan en los genes y las neuronas, sin que esto implique que se invalide su autonomía, su libre proyección, creadora de un mundo propio, de un mundo psíquico, ético, estético, científico, erótico, espiritual, en suma, poseedor de bases reales, precisamente vitales y materiales. El presocrático concepto de *physis* reencuentra hoy su doble significado (perdido en los dualismos): como naturaleza «física» y como naturaleza «esencial». Nuestro ser mismo, aquello que nos hace ser humanos, no es «esencia» o «sustancia» separada o independiente de *zoé*: nuestra condición material y animal; es *zoé*, pero ante todo es *bíos*, y *bíos* es, en efecto, vida cualificada, vida humanizada.

El humanismo de hoy no puede ser ya «antropocéntrico», en el sentido de poner al hombre como centro dominador del universo, al que cosifica y posee, manipula y destruye como algo absolutamente otro y puesto a su servicio. El humanismo de hoy, en cambio, responde a un ser humano que, sin soberbia, reconoce su proximidad con el árbol, el lobo, la piedra. Percibe en sí la naturaleza viviente y asume su parentesco intrínseco con ella, su diferencia relativa. La ética se expande, conlleva deberes y responsabilidades, necesariamente para con los otros humanos,[38] pero además, y de forma nueva y esencial, deberes y responsabilidades para con los seres vivos en general, y señaladamente para con aquellos capaces, entre otras cosas, de sentimientos y sufrimiento.

Sin dualismos ni monismos se recobran las múltiples formas espirituales y vitales de la relación del hombre con el hombre y con la naturaleza, que han quedado desplazadas por la hegemonía de los vínculos economicistas y tecnocráticos, meramente utilitarios y ex-

[38] *Cf.* E. Levinas, *Humanismo del otro hombre.*

plotadores. Se recobra en especial la posibilidad de rehacer las formas de vida contemplativa y, sobre todo, de asumir, como última opción salvífica, el más inquebrantable y decidido cuidado de la vida y de la naturaleza, en todas sus modalidades.

En la medida en que esta conciencia prospere, en que ella transite de un saber abstracto y teórico a un saber de la realidad en sí misma y del mundo viviente, surge la posibilidad de un cambio radical en la relación de lo humano con todo lo vivo y todo lo existente. Pues esta autoconciencia de la naturaleza humana, como parte de la naturaleza universal, exige una profunda transformación ética. El nuevo humanismo implica convertir radicalmente el afán de dominio y explotación de la naturaleza en «cuidado» del *oikos*, ecología, de la casa propia, la casa de todos que es la Tierra. Convertir el afán de dominio y explotación del hombre por el hombre en justicia. Esta *conversión* al nuevo humanismo representa un verdadero vuelco en la actitud radical del hombre frente al hombre y frente a la naturaleza, invirtiendo el rumbo dominante de la historia moderna de Occidente.

La conversión se impone, no sólo por razones cada vez más perentorias de *sobrevivencia*, sino también de *existencia*; de salvación de la vida biológica y de la vida humana humanizada. El nuevo humanismo lleva en su entraña tanto la ética como la ecología, no únicamente como áreas del conocimiento y de políticas públicas, sino como la tarea histórica fundamental del hombre contemporáneo; del hombre del presente y del futuro.

Cito, al respecto, varios pasajes de distintos autores:

> En nosotros el universo se piensa, se conoce y se ama a sí mismo.[39]

> [...] en realidad es la biosfera misma la que se está despertando a la autoconciencia y está empezando a pensar a través de nosotros [...] El Universo ingente se piensa en nosotros.[40]

> [...] el DNA y el RNA han existido durante miles de millones de años. Todo este tiempo la doble hélice ha estado ahí, activa, y aun así somos

[39] B. Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, V-XXXV.
[40] J. Mosterín, *op. cit.*, pp. 397 y 400.

> los primeros seres de la Tierra que hemos llegado a cobrar conciencia de su existencia.[41]

> La contemplación no sólo amplía el alcance de nuestro pensamiento, sino también el de nuestras acciones y nuestros afectos: nos hace ciudadanos del Universo y no sólo de una ciudad amurallada en guerra con todo lo demás. En esta ciudadanía del Universo consiste la verdadera libertad del hombre [...] por la grandeza del Universo es que la filosofía contempla, la mente también se engrandece y se vuelve capaz de aquella unión con el Universo en que consiste su máximo bien.[42]

La materia se hace vida, la vida se hace conciencia y la conciencia se hace libertad. En ese continuo perfecto, sin hiato, como prolongación creciente de sí misma, la vida reflexiona sobre sí misma a través de su última manifestación evolutiva: la conciencia humana. El sujeto de esta acción es la propia vida que se hizo cerebro y mente descubriéndose a sí misma. Y, en principio, no es sino la propia materia-energía que se hizo vida y conciencia humana y libertad, descubriéndose a sí misma.

Ha quedado lejos el supuesto de dos realidades sustancialmente escindidas y ajenas entre sí: «sujeto» y «objeto». Se cierra (para abrirse) el ciclo de la espiral. Pero, insisto: ¿no sigue siendo también «misterio» esta «paradójica» espiral?, ¿cómo es posible que la materia se haga vida y la vida espíritu, y que ambos, tanto la vida como el espíritu se reencuentren y reconozcan en la materia? ¿Es esa materia, la misma que un día cósmico (*big bang*) estalla y se expande, y se hace planeta Tierra, célula viva y *Homo sapiens*? ¿Es ésta la verdadera *flecha del tiempo*?

Se tocan ciertamente confines en donde prevalece la pregunta y el enigma. Hasta ahí llega la razón; ésta no responde a cuestiones «últimas». Son los confines socráticos donde sabiduría e ignorancia se encuentran; donde no cabe más evidencia que la del *thauma*: «asombro y maravilla»: aquello que saca a la luz la pregunta misma, la incógnita sin respuesta. El pasmo ante aquello que se sabe que no

[41] F. Crick, *What a Mad Pursuit. A Personal View of Scientific Discovery*, p. 62.
[42] B. Russell, *Los problemas de la filosofía*, pp. 134-135.

se sabe, que saca a la luz la oscuridad. ¿Cuestión de mística? ¿Mística de la ciencia?

En todo caso, es evidente que, como también escribe Mosterín: «La ciencia sin mística corre el riesgo de quedarse en mera gimnasia metodológica. La mística sin ciencia fácilmente degenera en autoengaño y superstición».[43]

Podría pensarse, en suma, en aquellas actitudes vitales de radical admiración, arrobamiento, conmoción, que no son privilegio de la fe ni de las religiones, sino que pueden ser vivencia filosófica, estética, científica, esencialmente racional y ética, amorosa. Esa «religiosidad» o esa «mística» no son teístas —aunque tampoco, como es obvio, son antiteístas—. Ese *thauma* forma parte de la ética filosófica (del *ethos* de la *alétheia*, del *ethos* de la verdad), en tanto que un estar despiertos, «sin letargo» ante lo que existe. Un *ethos* que forma parte de un nuevo humanismo que reconoce las recónditas raíces corporales de su alma, a la vez que el «sobrenatural» vuelo anímico que nace del impulso de su propio cuerpo-naturaleza, sin desprenderse de éste.

Tras su extraordinario peregrinaje, desde que el *sapiens* «decidiera» caminar por la Tierra, el *Homo sapiens* de nuestro presente, poseedor de una autoconciencia excepcional, no puede dejar de reconocer cuánta amargura, padecimiento y muerte ha sufrido y sufre, ha infringido y hoy infringe a los suyos. Pero reconociendo felizmente, también, cuánta grandeza material y espiritual ha sido capaz de crear, cuánta sapiencia y verdad, cuánta belleza, *philía* y bondad ha sido, y es, capaz de generar. ¿Acaso no sigue habiendo signos en nuestro tiempo de la fuerza de ser y crecer que viene impulsando a *todo cuanto es, a pervivir en el ser*?

El hombre así —y con ello intentamos responder a nuestra pregunta inicial— no tiene un sitio fijo en el cosmos, ni fijo ni programado, como bien vio el humanista del Renacimiento. Su sitio es móvil. Puede vivir dormido o despierto. Puede, o no, llegar a *ser lo que es*, humanizarse o deshumanizarse. Puede vivir, o no, en estado de vigilia y asombro. Pero este poder ser o no ser ni es absoluto, ni es antinatural: proviene de su naturaleza misma, de una naturaleza prodigiosa

[43] J. Mosterín, *op. cit.*, p. 402.

que, justamente, lo ha determinado para la libertad y, en su última raíz, destinado para la bondad.

Reitero, para terminar, lo visto por Ricoeur y Changeux: «La predestinación a la bondad es más fuerte y más profunda que la inclinación al mal».[44]

[44] J.-P. Changeux y P. Ricoeur, *op. cit.*, p. 291.



Genoma humano
y naturaleza humana

§ 1

Los hallazgos y los interrogantes de la biología y la biotecnología contemporáneas son de tal alcance y radicalidad que remueven los cimientos de múltiples saberes y convicciones en los que tradicionalmente se había fincado nuestra idea del hombre y de aquello que, en especial, fundamenta su *condición ética*. Esto obliga a atender de manera especial el impacto que la revolución genómica pueda tener en estos estratos tan básicos como universales, y a desarrollar, en consecuencia, una bioética filosófica que reflexione sobre sus propios fundamentos y acceda, en suma, a las cuestiones de orden ontológico.

Particularmente, resulta imposible soslayar el hecho de que en la mayor parte de las cuestiones éticas, legales y sociales que plantean las ciencias y las técnicas de la nueva genética subyace la eterna pregunta «qué es el hombre» —en términos de Kant— o «qué es la naturaleza humana» (*anthropine physei*), la *physis* del hombre, en los griegos.

Sólo que aquí están implicados, a su vez, dos hechos que no conviene dar por consabidos:

Por una parte, que la pregunta por la naturaleza humana subyace ciertamente en la apremiante problemática ética, legal y social, planteada día a día a raíz de los avances de las ciencias y tecnologías de la vida, particularmente las relativas al genoma humano. Pero que, precisamente la cuestión de la naturaleza humana, aun en sus vertientes que no son onto-teo-lógicas, resulta *tema prohibido* para estos tiem-

pos considerados *posmetafísicos*, e incluso *posthumanos*. ¿Cómo tener acceso (no regresivo) a ese sustrato ontológico?

Y por otra parte, que *physis* en griego, igual que «naturaleza» en español, significa dos cosas: naturaleza natural y naturaleza esencial o constitutiva. *Physis* física, diríamos, y *physis* meta-física. En un caso, es un concepto físico y biológico, en el otro, ontológico. Y, como bien se sabe, tratándose de la naturaleza humana muy rara vez los dos sentidos de «naturaleza» se han visto unificados o en armonía; lo más frecuente ha sido escindirlos y contraponerlos.

Hoy, en cambio, el saber de la *physis* biológica obliga a repensar la *physis* ontológica del hombre, no ya en términos de escisión. ¿Pero conduce esto, entonces, a alguna suerte de monismo? ¿Y si no es así, cómo puede comprenderse ese *metá*, ese «más allá» de la *physis* natural, esa trascendencia, tratándose de la *meta-physis* del hombre, sin que esto implique dualismo? Ancestral problema, ciertamente, que ahora renace desde los nuevos interrogantes que plantea el genoma humano.

Acaso las aporías de los tiempos posmetafísicos sólo se salven si se retoman justamente los caminos premetafísicos, o más bien pre- o extra-«esencialistas» del filosofar originario. Pensar con los presocráticos y con los mitos de Platón, no con las esencias; con la *dynamis* aristotélica, no con el *hypokéimenon*: con la potencia antes que con la sustancia; con el *logos* de Heráclito y su idea del «fuego eternamente viviente que se enciende y se apaga según medidas». Sólo así cabe pensar hoy la «naturaleza humana». Más cerca del mito platónico del hombre identificado con Eros, el ser simbólico nacido de la abundancia y la penuria: Poros y Penia, Penia: madre, la pobreza y carencia ontológicas formando parte constitutiva de la naturaleza humana. O bien el hombre identificado con *psyché*, y ésta comprendida como el movimiento y a la vez el móvil («carruaje alado» que lleva en su gozne mismo los contrarios), impulsado por una doble y opuesta locura: hacia las pasiones abismales o hacia el *enthousiasmo* del ascenso en la posesión divina, también locura o *manía*.

Se requiere pensar la naturaleza humana desde otros paradigmas, no desde la parálisis parmenídea, que ha marcado por siglos el destino de la ontología. La propia biología fue víctima de tal parálisis y esclerosis aferrándose a los compartimentos estancos de la taxono-

mía de los seres vivos. Pero en el núcleo del núcleo, la vida es movimiento, y la vida está emparentada con el dinamismo, el movimiento, el cambio.

§ 2

Los hechos que revela la molécula de la vida no sólo despiertan un asombro semejante al que pudieron haber experimentado los filósofos presocráticos, sino también remiten a las intuiciones originarias que ellos tuvieron de la realidad, aprehendida en su *physis*, su *arché* o su *logos*. Son los hechos que motivaron el pensar de los Milesios, de Heráclito, Empédocles, Demócrito, Anaxágoras... Y ahora, el hallazgo del DNA obliga a filosofar a la manera de ellos, desde una actitud radical de «asombro y maravilla», desde la visión y conmoción originarias ante lo que es visto por primera vez, pues se trata, en efecto, de un nuevo ámbito de la realidad que así aparece ante nuestros ojos y nuestro entendimiento.

Lo que hoy la biología pone de manifiesto es, como se sabe, que la molécula del DNA es el sustrato *universal* de la vida; que todo lo vivo: plantas, animales y hombres está constituido por DNA, el cual nos hermana, nos iguala con todos los seres vivos. (Nos «humilla», diría Freud, al destruir nuestra soberbia de creernos inigualables, superiores y dueños de cuanto existe, incluyéndonos a nosotros mismos.)

Pone en evidencia, asimismo, que esta universalidad de la estructura molecular del genoma, lo es en el espacio y en el tiempo: abarca sincrónicamente toda la vida y ha pervivido diacrónicamente desde los orígenes por casi una eternidad.

> Sin duda, la doble hélice es una molécula excepcional [ha escrito Francis Crick]. El hombre moderno tiene unos 50 000 años de edad, la civilización tiene apenas 10 000 años de existencia [...]; pero el DNA y el ARN han existido durante miles de millones de años. Todo ese tiempo la doble hélice ha estado ahí, activa, y aun así somos los primeros seres de la Tierra que hemos llegado a cobrar conciencia de su existencia.[1]

[1] F. Crick, *What a Mad Pursuit. A Personal View of Scientific Discovery*, p. 62.

Pero el DNA muestra —y esto es lo más notoriamente presocrático de la revelación, lo heracliteano de ella— que el genoma, al mismo tiempo que es uno y permanece, se diversifica y cambia; que el genoma es también clave de la pluralidad de la vida: de las diferencias de las especies, de la biodiversidad biológica y de la diversidad de las poblaciones humanas, así como de los individuos mismos, de la unicidad de las personas. El lenguaje de la vida es, en este sentido, como el lenguaje humano: tiene estructuras universales, pero se expresa en *lenguas* diversas y en infinitos *estilos* personales, únicos e irrepetibles. *El DNA da razón de lo uno y lo múltiple y de cómo la misma realidad (genoma) permanece y cambia.* Pues en efecto, particularmente el genoma humano —según enseña la nueva genética— es una realidad abierta a su mundo, a su entorno, y a su propio e incierto futuro, viviendo el drama intrínseco de su adaptación y sobrevivencia. «Permanece, cambiando», como diría Heráclito.

El genoma, además, pone en evidencia que posee un *logos* intrínseco, y ese *logos* es a la vez, como era también en su sentido presocrático, orden y lenguaje. Más aún: muestra que el orden genómico es un lenguaje, un texto, o un código que instruye y manda. Un instructivo para «hacer vida», para re-producirla, transmitirla y perpetuarla. La vida viene comprimida en una doble hélice, y lo doble es la clave. Los componentes se separan, se vuelven unir de manera ordenada con los correspondientes pares para formar una nueva-vieja cadena helicoidal. El código se replica y trasmite, se transfiere a otro genoma y así se mantiene y perpetúa la vida.

Ese orden-lenguaje de cuatro letras produce ciertamente la diversidad inagotable de lo vivo; ésta se explica por razones semejantes a las que daban los atomistas, quienes pensaban que lo que cambia es la forma, el orden y la posición de los átomos (la secuencia, diríamos) ordenados como las letras del alfabeto. Sólo que aquí sí habría una diferencia fundamental con los presocráticos: que el *logos* del genoma no «sucede según absoluta necesidad» (Leucipo), sino que da cabida al error, y señaladamente al *azar* e incluso a lo que la ciencia actual conceptúa como *caos*.

Y resalta, sobre todo, otra revelación fundamental de la genómica: el hecho de que el lenguaje de la vida, de los genes, sea lenguaje de nucleótidos (y que los nucleótidos se expresen como lenguaje):

las letras de la vida son materia, materia bioquímica. La genómica plantea de nuevo, y en términos extremos, los recurrentes dilemas del monismo o el dualismo de la naturaleza humana, del determinismo y la libertad.

Es cierto que un sentido, pero sólo en un sentido, la biología molecular sostiene, por un lado, un reduccionismo naturalista: «para nosotros los científicos, todo es molécula», ha dicho recientemente Watson. Y, por el otro, sobre todo en el orden práctico y popular, hay fuertes tendencias que se empeñan en enfatizar el determinismo y a afirmar que «genética es destino». Pero lo más significativo es que, en sentido profundo, y de acuerdo con las evidencias científicas, la genómica misma hace patentes los límites del reduccionismo y del determinismo. Ofrece, de hecho, importantes luces para esclarecer el paradójico enigma de la *continuidad* y *discontinuidad* simultáneas, propias de la naturaleza humana.

Dicho de otro modo: la vida se reconoce a sí misma *hecha de materia* (nitrógeno, fosfatos, ácidos, azúcares...) Pero la biología no es física ni química. El DNA pone en evidencia el misterio de *cómo la materia se hace vida sin dejar de ser materia,* tornándose irreductible a la materia. Hay ciertamente un «salto» que sin embargo no rompe la crucial continuidad. Y por su parte, el genoma humano muestra también qué tanto eso que llamamos alma, espíritu, libertad está indisolublemente entrañado, originado incluso en los genes y las proteínas; muestra, en suma, consecuentemente, que el texto de la vida, su código, tiene una especie de función oracular; es determinante, no sólo del destino del cuerpo sino también de los rasgos y las disposiciones del alma.

Pero al mismo tiempo el propio DNA hace patente cómo la vida misma, en su constitución genética, se halla abierta, vulnerable al mundo y al porvenir. Y así como la materia se hace vida, sin dejar de ser materia, así la vida humana se hace historia (*ethos* y cultura), se hace «libertad», sin dejar de ser vida. ¿Qué tanto esa materia físico-química es capaz de literal meta-morfosis: de trasmutarse de materia a vida, y de vida a libertad y cultura? Y ¿qué tanto, circularmente, la libertad recae sobre la natura, y la altera, tiene el poder de afectar a los genes, al igual que lo hace el entorno físico?

Dicho de otro modo: la vida en su evolución se hace cerebro humano y mano humana: adquiere el poder de conocerse y «tocarse» a sí misma: saberse y transformarse a través del viviente humano. *Por el hombre la vida habla de sí misma.*[2]

El determinismo no es absoluto; lleva en sí un margen de indeterminación o libertad. Y esto relativiza el poder del DNA. La molécula de la vida no explica todo, no revela el secreto último de los seres vivos y menos aún el del *Homo sapiens sapiens*. A través de éste, la vida se conoce y se trasciende a sí misma en esa nueva modalidad suya que es vida espiritual, conciencia viviente. El icono de la doble hélice se ha querido identificar como la *Monalisa* de la ciencia moderna. Pero entonces hay que reconocer que en definitiva es tan misterioso y enigmático como el cuadro de Leonardo, de modo que el secreto de la vida sigue abierto.

§ 3

¿Hasta dónde el cerebro y la mano del hombre podrán intervenir en su propia evolución y mutar su propia naturaleza, su *physis* física y, con ésta, también su *physis* metafísica o esencial? ¿Podrá —o quizá deberá— el humano cambiar de raíz su condición ética y sustituirla por una supuesta «bondad genética»? ¿Podrá la nueva eu-genesia ir más allá de lo que el hombre es en su ser mismo? ¿Y qué es «lo humano» del hombre?

Es grande —y quizá inevitable— la tentación de mejorar o perfeccionar el patrimonio genético; «mejoras» (*enheisement*) que, además de las estrictamente terapéuticas, van desde la modificación del color de la piel, de los ojos, estatura, constitución anatómica, hasta de la inteligencia, sensibilidad, inclinaciones y tendencias caracterológicas o conductuales y, ¿por qué no?, de las *propensiones morales* (y políticas). Y lo mismo a nivel individual que colectivo.

¿Qué alcances éticos, sociales, históricos e incluso ontológicos pueden tener los poderes eugenésicos de la nueva genética? ¿Quiénes determinan y para quiénes los supuestos beneficios de tales poderes?

[2] Por el hombre el ser habla de sí mismo, escribe Eduardo Nicol.

¿Cuáles son los criterios valorativos y humanísticos para determinar ese supuesto bien (*eu*) de la eu-genesia? O más precisamente, ¿cuál es el criterio y el modelo de *eu-daimonía* o *felicidad* que puede concebirse desde la ingeniería genética? ¿*Eudaimonía* sin hombres —como lo dejó consagrado Huxley—?

«Algo» nos hace ser humanos, pero ¿dónde está la línea que separa al hombre del chimpancé? Las ciencias de la vida propenden a invalidar, en la actualidad, pensar en alguna característica o en alguna posible capacidad, e incluso de un conjunto de ellas, que fueran absolutamente distintivas o exclusivas del ser humano, que marcaran la línea divisoria. Todas ellas se difuminan ante el conocimiento del mundo animal ¿Es cuestión de grado? Más bien parecería que es cosa de admitir el factor azar, particularmente presente en la indeterminación humana, clave de su libertad; de admitir, por tanto, el no ser inherente a su propio ser, la estructura dialéctica de Poros-Penia en el origen mismo de la naturaleza humana. Somos primates y planta y bacteria, pero nos caracteriza un «estado de abierto». Nos distingue la intensidad de las potencias vitales, antes que el grado, o más bien, nos define la *hybris*, el exceso, la desmesura, tanto como la penuria, la escasez, el miedo de ser. «El Sol no rebasa sus medidas». El chimpancé, apenas ocasional y muy escasamente rebasa sus medidas; el hombre, en cambio, se incendia —dice Heráclito— en su propia *hybris*, y hay que apagar la *hybris* más que el incendio. Se incendia en destrucción y maldad.

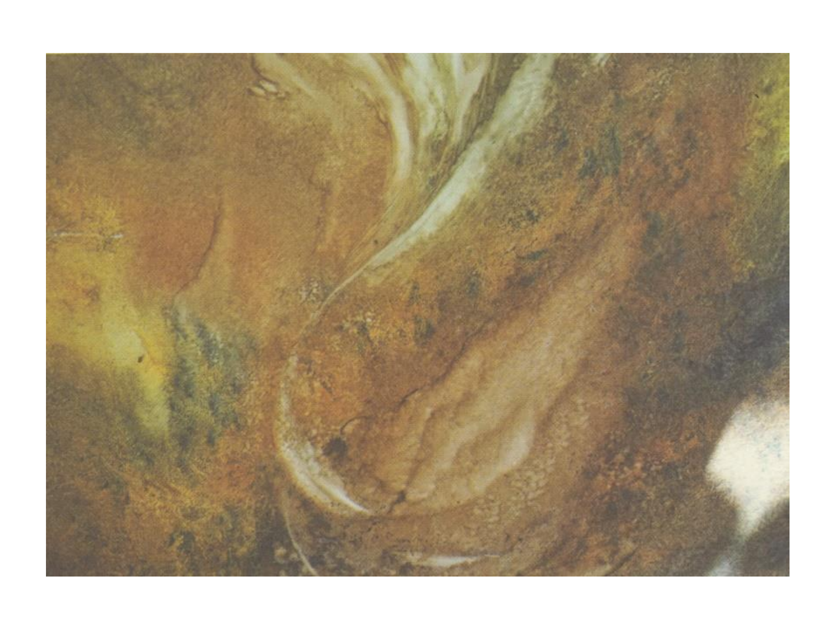
El hombre es, como lo califica el Coro de *Antígona*: maravilloso-horrendo al mismo tiempo (*deinóteron*). *Ésa es su estructura ontológica*. Sim-bólico y dia-bólico a la vez. Simbólico, o sea, ontológicamente afín y complementario (amoroso) del otro y de lo otro, y al mismo tiempo diabólico, separado, en guerra, violencia y odio por el otro y por lo otro.

Ese margen de indeterminación y apertura genética, de plasticidad y vulnerabilidad de los genes; esa penuria ontológica que el hombre tiene en su naturaleza constitutiva es lo que lo mueve en una u otra dirección, y es también aquello que el poder eugenésico puede mutar; puede cerrar y concluir ese programa genético, originalmente inconcluso; suprimir su indeterminación y vacío, cancelando a la vez la libertad. Es la naturaleza contradictoria del hombre, lo que peligra

en la nueva eugenesia. Ésta podría, al menos en principio, librar al humano del mal, del error y la carencia existencial; de la tensión de opuestos que lo define, pero con ello, en consecuencia, librarlo también del *enthousiasmo* y de la *hybris* del amor.

¿Cómo saber qué es aquello que vale la pena mutar de nuestra naturaleza biológica si no sabemos qué es nuestra naturaleza ontológica? La otra enseñanza aristotélica (o de Píndaro) es advertir que la *eudaimonía,* la felicidad o plenitud ético-ontológica se cifra en *llegar a ser lo que se es.*

Todo apunta a imaginar, así, que la única opción ética y humanamente deseable es ir en pos de una eu-genesia que contribuya a invertir la proporción, favoreciendo condiciones vitales por las que llegue a predominar lo «simbólico» sobre lo «diabólico» del hombre, y sólo contribuya, porque la tarea, en lo esencial, seguirá estando más allá de lo genético; será cuestión de aquello que invocaba Freud: que las pulsiones del eterno Eros, predominen sobre las no menos eternas de la muerte.



Problemas éticos y ontológicos de la medicina genómica[1]

§ El impacto de la revolución genómica

Si de Freud puede decirse que representa «una revolución en la cultura» (Ricoeur), algo análogo cabe afirmar de la revolución genómica. Ésta tiene, en efecto, decisivas repercusiones en todos los órdenes, desde luego en la medicina, pero también en el ámbito de la ética, la filosofía y la historia de nuestro tiempo en general.

Por lo que se refiere a la medicina, la genómica abre para ella nuevos y prometedores horizontes, potenciando posibilidades inéditas, tanto para la comprensión teórica del mundo de la salud y la enfermedad como para la misión práctica o clínica. En las últimas décadas la medicina ha experimentado cambios más extensos y profundos que en cualquier época de su historia, según reconocen los propios científicos.

Como es sabido, la tradicional medicina *genética* se concentra en un número minoritario de males hereditarios que afectan a algunas familias específicas, las cuales sufren las llamadas *enfermedades* «mendelianas», de carácter monogenético. La medicina *genómica,* en cambio, abarca todo el genoma y trata con enfermedades comunes que afectan a la mayoría de la sociedad: «dolencias comunes potencialmente mortales o causantes de problemas crónicos de salud, como las enfermedades cardiovasculares, el cáncer, la diabetes, las psicosis

[1] Véase «Medicina genómica y espacio genómico de la enfermedad», conferencia presentada en el III Encuentro Ítalo-Mexicano de Filosofía de la Medicina. Mendrisio, Suiza italiana, marzo de 2004.

graves, la demencia, el reuma, el asma y muchas otras»,[2] como algunos padecimientos infecciosos, y procesos degenerativos como el parkinson o el alzheimer.

La virtud de la medicina genómica está puesta en su posibilidad de adentrase en los minúsculos estratos de la vida, penetrar hasta el nivel celular, cromosómico, molecular; al reino de los genes y las proteínas; transitar dentro de ese micro-universo en que parece revelarse el más recóndito secreto de la vida, todo él guardado y comprimido en la inmensa hebra del DNA. Esto le permitirá interiorizarse en la lectura del texto genómico; promete alcanzar la triple y decisiva capacidad de pre-decir, de prevenir y de ejercerse, además, de manera personalizada.[3] La medicina genómica se desplegará, así, en este otro «espacio», fondo biológico primordial, donde reina un asombroso orden temporal poseedor de memoria y vaticinios. Orden cuya perfección, sin embargo, es desmentido por la aparición de sus imperfecciones, por las tremendas consecuencias que, para la vida y la salud, traen consigo hasta las más pequeñas fallas y los más imperceptibles errores genéticos, ya por exceso, ya por defecto.

¿Inaugura la medicina genómica una nueva «era»? ¿En qué cambia y en qué no cambia ésta respecto a la medicina tradicional? ¿Qué implicaciones éticas y filosóficas traen consigo estos cambios?

§ La genómica: unidad y diversidad de la vida

El DNA revela que la vida viene comprimida en esa doble hélice; que ahí se contiene, junto con la clave de la herencia, el mantenimiento (metabolismo) y reproducción de lo vivo, así como las huellas imborrables de su pasado evolutivo y la información sustantiva de su futuro. La molécula del DNA es el sustrato universal de la vida, de todo lo vivo: plantas, animales y hombres. El lenguaje genético es universal; nuestro DNA habla el mismo lenguaje que el DNA de una planta o una mosca.[4]

[2] OMS. Informe del CCIS sobre genómica y salud mundial, 2001.

[3] Este universo enormemente pequeño será superado en su magnitud y en su «versatilidad» por el de la nanotecnología (como se destaca en el capítulo correspondiente).

[4] C. Dennis y R. Callagher, *The Human Genome*, p. 20.

Pero la genómica demuestra que al mismo tiempo que el ser vivo es uno y continuo se diversifica y cambia. El genoma es simultáneamente clave de las diferencias, de la biodiversidad biológica y, en el caso del hombre, de la individualidad o unicidad de las personas. El lenguaje de la vida es como el lenguaje humano: tiene una estructura estable y universal que se expresa en lenguas diversas y en infinitos estilos personales, únicos e irrepetibles. El genoma da razón de lo que se conceptúa filosóficamente como «lo uno» y «lo múltiple», y de cómo la misma realidad, la molécula de la vida, permanece y cambia, cómo ella está abierta a su entorno y a su devenir, viviendo el drama intrínseco de su adaptación y sobrevivencia.

Es sabido el impacto cultural de la igualdad, de esa especie de «hermandad», que existe entre todos los seres vivos; impacto que llega hasta los cimientos de la concepción de las especies y del sitio del hombre en el cosmos biológico. La biología molecular no hace, en este punto, sino reforzar, comprobar, desde otro ángulo de la biología evolutiva, el fundamental parentesco del hombre con el simio y con la vida animal.

Pero también —y esto tiene importantes consecuencias morales y sociales— reconoce la igualdad biológica radical de los humanos entre sí. Compartimos todos los hombres el mismo genoma entre un 99.5 y un 99.9%. Asombrosamente, entonces, aun cuando sólo un pequeñísimo porcentaje corresponde a nuestra individualidad, la clave de ésta se halla en las infinitas combinaciones y variaciones dentro de cada genoma. Cada ser humano comparte el mismo genoma (el genoma «*Homo sapiens*»), a la vez que éste tiene una combinación única que le confiere su absoluta singularidad. Las diferencias genómicas que importan son de individuos, no de supuestas condiciones raciales que «por naturaleza» diversifiquen a los seres humanos intrínseca o esencialmente, implicando además una supuesta superioridad o inferioridad. Y esto significa que la biología molecular (además de la ética y la ontología) invalida toda modalidad de racismo.

§ Consecuencias para la medicina

En relación con la constitución universal de la vida, de la igualdad biológica, la medicina queda sustantivamente enriquecida, entre otras cosas, por la posibilidad de *transitar*, no sólo entre los individuos de la especie humana (particularmente los trasplantes), sino de pasar de una especie a otra, tanto en la investigación biomédica como en la propia clínica (xenotrasplantes). Es factible, así, conocer la biología humana conociendo la biología del ratón o de la mosca, obteniendo de ello importantes beneficios terapéuticos. La bio-tecnología como tal se basa en gran medida en el hecho de que todos los seres vivos comparten una naturaleza común. Conocer y «recombinar», o modificar genomas de diferentes especies, conlleva formidables potencialidades médicas.

La medicina genómica tiene un nexo central con la biotecnología. En este ámbito se han dado progresos significativos con medicamentos o procesos curativos de índole biotecnológica, no sólo por lo que respecta a la medicina personalizada. Son importantes e insoslayables las promesas y potencialidades de la biotecnología tanto en farmacología o fármaco nómica como en las posibilidades de transformar y enriquecer eventualmente la nutrición humana, factor ciertamente cardinal para la salud. Aunque tampoco pueden soslayarse los límites y amenazas que estos posibles intercambios pueden traer consigo. Imposible dejar de reconocer el complejísimo universo en que consiste cada ser vivo y, en especial, el humano.

§ Problemas éticos

Sin embargo, es sabido que *en la práctica*, los nuevos poderes del saber biomédico y biotecnológico conllevan la contradictoria posibilidad tanto de servir a los bienes de la salud y del cuidado de la vida como de redundar en daños y males no sólo del orden de la salud, sino de orden ético, legal y social.

Desde los tiempos griegos (y seguramente más atrás), se reconoce expresamente el doble poder de la medicina: su capacidad de curar,

o de dañar y matar. Esta potencialidad negativa (el daño iatrogénico) es lo que parece estar implícita en ese primer principio hipocrático de la ética médica que comienza por un NO: *prima non nocere*: primero, no dañar. Lo cual rige tanto para el acto médico como para el medicamento. *La ambivalencia*, cerrar el paso a las potencialidades negativas y abrirlo a las positivas: contribuir a que se cumpla el bien intrínseco del «arte de curar». De ahí la íntima relación que, desde siempre, ha existido entre ética y medicina. La medicina lleva en su centro el problema del bien y del mal, tanto como la ética el de la vida y la muerte del cuerpo humano y su destino.

Y como es de prever, este nexo cobra singular importancia tratándose precisamente de la medicina genómica y del genoma humano. El nuevo y prometedor potencial curativo de la medicina genómica entraña insoslayables riesgos y trastornos, señaladamente de índole ética. De ahí la nueva e intensa vinculación que se da ahora entre la ética y la genética.[5]

De este modo, aunque son considerables los posibles beneficios de la medicina genómica, también los son sus riesgos y amenazas, particularmente de índole ética. Riesgos y amenazas que insistentemente han sido objeto de análisis bioético y de medidas legales y sociales para combatirlos.

Tratándose del carácter *personalizado* de la medicina genómica, se han hecho patentes así, al menos, estas preocupaciones:

El conocimiento del genoma individual hace brotar el grave problema de la invasión a la privacidad o intimidad. El acceso al DNA personal supone penetrar a ese íntimo «texto» de la vida, a ese recóndito núcleo privado donde «está escrito», en su unicidad, el código individual, el «programa» biológico personal. La revelación de ese mensaje esencial, hasta ahora desconocido, al sacarse a la luz «hace transparente» una realidad que por definición se considera oculta, invisible, privada, desconocida por la propia persona, y más aún, por terceros. El riesgo más grande y comúnmente advertido es el de la discriminación en los más distintos ámbitos: desde las aseguradoras hasta la educación y la política.

[5] *Vid supra*, § El impacto de la revolución genómica.

La simple posibilidad de penetrar en el «fondo genético» de cada persona, de revelar y hacer transparente lo que antes fuera realidad oculta y secreta, desconocida por el propio sujeto y por todos los demás, tiene que afectar profundamente la auto-comprensión y la comprensión que tenemos unos de otros. Es una posibilidad que sacude las más hondas raíces de la vida humana.[6]

Y en relación con las variaciones de haplotipos vinculadas a la diversidad poblacional surge la amenaza de nuevas tendencias a la segregación y estigmatización (que se buscan justificar por razones biológicas).

Pues a pesar del reconocimiento de la igualdad genómica interhumana, y la consecuente refutación de toda modalidad de racismo, no deja de afirmarse la existencia —crucial para la medicina— de diferencias étnicas o poblacionales. Y son éstas las que, por razones extracientíficas, por ignorancia o por otro tipo de intereses y sesgos morales, son tomadas como motivo de nuevas formas discriminatorias que ahondan la brecha social.

Son estos males los que precisamente se quieren impedir mediante las declaraciones emanadas de la UNESCO, así como de los múltiples códigos de ética y bioética destinados a regir la investigación médica y la actividad clínica.

§ Medicina predictiva y preventiva

El código genético es llamado «código de códigos», «plan maestro» de lo humano, instructivo o manual del hombre. La posibilidad de conocer con antelación la enfermedad y salirle al paso antes de que se exprese, a veces con carácter irremediable, constituye obviamente una formidable ganancia para la medicina, abriéndole nuevos caminos para alcanzar ese otro ideal de siempre que es el salirle al paso a la enfermedad antes de que se presente y así hacer de la medicina una ciencia preventiva, antes que curativa.

Es comprensible que esta posibilidad genere un marcado optimismo entre los genetistas y los médicos en general. Optimismo

[6] *Vid infra*, § Para quién la medicina genómica.

que incluso llega a traducirse en actitudes de extrema confianza y soberbia.

Pero es manifiesto, asimismo, que el precio de esta seguridad es el del determinismo, teórico y práctico, con sus severas consecuencias. Desde luego, el determinismo biológico y genético, así como el monismo biologicista no son nuevos. Lo nuevo es su resurgimiento y la posibilidad de su comprobación en el ámbito interno (genómico) de la vida biológica. Lo inédito es el acceso a las claves últimas de la vida, a su código fundamental, a su orden profundo, su ley, su *ratio*. Y no sólo, sino que este orden que se identifica como el orden causal de la vida desembocando en la tradicional identificación de la racionalidad con la causalidad (*causa sive ratio*: causa igual a razón), y de ésta, a su vez, con el determinismo. Lo cual implica la crisis, la negación de la libertad, y con ella, de cuanto conlleva «el alma».

Ocurre así que los enlaces causales revelados por el genoma son en una primera etapa —aunque todavía hay tendencias que persisten en ello— interpretados de manera determinista; y las más fuertes amenazas deterministas se presentan, sobre todo, ante la posibilidad de que el genoma contenga también la predeterminación de las características psicológicas, e incluso éticas de las personas; o sea, determinismos genéticos que definan los rasgos psíquicos, caracterológicos, conductuales y «morales», dando un cauce preestablecido a la conducta y a las preferencias vitales de los seres humanos. Genética y conducta se asocian así de una forma perturbadora.

Por supuesto que no se puede soslayar el hecho de que, con el conocimiento del genoma humano, se amplía considerablemente el campo de las predeterminaciones y, con ellas, del factor «destino» que rige nuestras vidas. Sólo que —y esto es fundamental— la propia ciencia genómica comprueba también, de forma incontrovertible, que el mundo de los genes no está cerrado en sí mismo, ni es invulnerable al acontecer «externo», sino todo lo contrario: es maleable a él y se va definiendo por la interacción de lo genético y lo no genético (ambiental). Se demuestra así que el genoma, en particular el humano, es un sistema flexible y evolutivo, de una complejidad y movilidad que impiden conceptuaciones unívocas y simplistas.

En este sentido, es imposible no reconocer la existencia de un margen de in-determinación, de contingencia, más allá de las puras

leyes causales necesarias. Lo decisivo es que los genes interactúan entre sí y con el entorno, tanto natural como social o cultural. Más aún: el ambiente social y cultural es lo que constituye, para el ser humano, su «mundo», el cual es inconcebible sin el sujeto humano que lo configura y actúa en él.

El entorno, en efecto, juega un papel determinante en el desarrollo de la vida genética; pues ésta no es estática sino móvil, pues posee una significativa «plasticidad». Ella se define, en última instancia, por la capacidad de los genes de encenderse o apagarse, activarse o desactivarse en función de su interacción interna, y de ésta con el medio ambiente. La actividad cardinal de los genes que es la producción de proteínas depende de estas interacciones y de la variabilidad que ellas conllevan. Genómica y proteómica constituyen una unidad tan indisoluble como esencial. Y la dinámica de esta unidad —eje de la vida— no es desglosable del entorno. La dotación genética tiene, así, un carácter abierto, móvil, posible, relativizando con ello toda pretensión de un estricto determinismo. Y con base en el margen de indeterminación y apertura al entorno es posible dar razón de la capacidad humana de opción y literal «auto-determinación», en que se cifra la libertad, por relativa que ésta sea.

Parece necesario hacer una distinción básica entre determinismo y predeterminaciones. Imposible negar la decisiva importancia de estas últimas, pero esto no conlleva sostener un determinismo cerrado y absoluto que excluye por definición el reino de lo posible y de la humana libertad. Invalidaría, de hecho, la evidencia de la unidad ontológica intrínseca cuerpo-alma. Invalidaría a *bíos*.

§ Para quién la medicina genómica

Cualesquiera que sean los límites visibles y previsibles de la medicina genómica, la principal cuestión ética y social que ella plantea es la de saber quiénes podrán recibir sus vitales beneficios. Pues en esta cuestión básica subyace una amenaza ética que reclama especial atención: la posibilidad de que la medicina genómica venga a ahondar *la brecha de desigualdad social ya dentro de un mismo país, ya entre los países* que cuentan con los medios económicos y tecnológicos para hacerla suya

y aquellos que, por el contrario, puedan quedar al margen de ella, bajo el dominio de quienes sí generan y controlan el nuevo poder tecnocientífico. Frente a esto sólo cabe hacer valer el imperativo ético y político, de política pública, de que el nuevo potencial genómico contribuya, por el contrario, a disminuir la escisión, generando un verdadero bien común, acorde con esa «nueva era» que estaría inaugurando.

Aun cuando sean por ahora incipientes, son ciertamente importantes los poderes de la terapia génica, debido a su capacidad de intervenir en el genoma y corregir con antelación los aspectos deletéreos. Esto por cuanto a la superación de un estado anómalo. Pero aquí surge la obligada pregunta ¿hasta dónde llega la terapia y comienza el perfeccionamiento? ¿Dónde está la frontera que distingue la cura de la mejora? ¿Cuáles son los límites entre la llamada «eugenesia negativa» y la «eugenesia positiva» —la conocida pendiente...? ¿Hasta dónde abarca la capacidad de «prevención»? ¿Dónde, en suma, está la frontera entre salud y enfermedad?

El mejoramiento o perfeccionamiento de la naturaleza genética se ofrece como una meta irresistible para los nuevos poderes tecnocientíficos de la actualidad. Se trataría de intervenir en el genoma, no ya de los seres humanos enfermos, sino de los sanos, con el fin de propiciar o crear mejores condiciones genéticas, y no sólo en los aspectos físicos sino también en los psíquicos o espirituales, unos y otros, por lo demás, inseparables. Se trata, así, de la ansiada posibilidad de incrementar la inteligencia, de «equilibrar» las emociones, de enriquecer las facultades cerebrales en general. Y se trataría, en particular, de diseñar el destino conductual de los seres humanos y, por qué no, de superar el «fracaso» histórico de la ética y el humanismo.

De cualquier modo, toda pretensión de mejoramiento implica necesariamente contar con un «criterio» o una pauta de referencia acerca de qué es lo mejor y, por lo tanto, hacia dónde se ha de dirigir la acción transformadora. Cuestión que, al mismo tiempo, conduce tarde o temprano al planteamiento del problema fundamental de la naturaleza humana. El criterio de mejoramiento lo proporciona el saber qué es el hombre, de sus facultades más propias y dignas de mejorarse. ¿Y cómo abordar en nuestros días el clásico tema de la naturaleza humana, de la *anthropine physei* —tema por definición ontológico—?

Es innegable, sin embargo, que el planteamiento ontológico ha sido cuestionado por algunas filosofías del presente y que, particularmente en el ámbito de la ética y la bioética, algunas voces autorizadas niegan categóricamente que el hombre posea una naturaleza en la cual fundar las decisiones humanas. «El hombre no tiene ser» (Engelhardt). Por el contrario, se afirma que todo es pluralidad, devenir, apariencia y mera convención. No hay, por consiguiente, ningún criterio para fundamentar el rumbo que pueda tomar un posible mejoramiento humano, ni hay límites para ello. Paradójicamente, el naturalismo termina así negando la existencia de la naturaleza como un sistema fijo, de leyes estables y objetivas. Menos aún hay algo así como «la sacralidad de la vida» que sirva de pauta para la ética médica. Al no haber una naturaleza, el diseño genético puede proyectarse libremente en cualquier dirección, si ésta es convencionalmente acordada. Podría manipular la evolución humana, llevándola incluso más allá de la biología misma y dando lugar al —hasta ahora ficticio y fantasioso— posthombre o al superhombre tecnológico.

Para Dostoievski, como es del dominio público, «si Dios no existe, todo está permitido [...] hasta la antropofagia»; hoy se diría, en el mismo sentido, que «si no hay naturaleza todo está permitido».

§ Ontología dialéctica y genómica[7]

La ciencia genómica, en particular, ha sacado a la luz, entre otras cosas, la síntesis que existe *de facto* entre la unidad y la diversidad de la vida: una porque es diversa, y diversa porque es una; se conserva cambiando y cambia conservándose. De igual manera —como se ha destacado— el conocimiento genómico muestra con toda evidencia la necesaria interrelación que existe entre el genoma y el entorno, coincidiendo así con la conciencia fenomenológica y con la ontología existencial, en que no hay sujeto sin mundo, ni mundo que no sea para el sujeto.

La cuestión es ahora saber si la abolición de la tradición dualista desemboca necesariamente en alguna forma de monismo. Éste es un

[7] *Vid infra*, capítulo «Eduardo Nicol. La presencia del hombre en su filosofía».

problema crucial para las ciencias genómicas y de manera destacada para la biomedicina y la gen-ética, principalmente si se considera la cuestión relativa al cuerpo humano (cuerpo-alma) que tiene singular pertinencia para ellas.

Como es fácil deducir, desde la perspectiva dialéctica resulta imposible mantener el dualismo entre cuerpo y alma, o espíritu, o mente. Pero también se hace insostenible todo desenlace monista y reduccionista. Es indudable que las ciencias de la vida han traído consigo una extraordinaria reivindicación del cuerpo humano; tan extraordinaria que parecería que éste se prolonga en el alma, se hace uno con ella abarcándola en sí.

Se trata, es cierto, de un enriquecimiento asombroso de nuestra comprensión del cuerpo humano. Como si éste fuera visto como un universo, apenas revelado, regido tanto por las leyes de la evolución como las de la genómica, la proteómica o las neurociencias (e incluso el «nanoespacio»). Como un universo que, además, es susceptible, mediante los nuevos poderes tecnológicos, de ser conquistado, transformado, corregido o mejorado. Su riqueza y complejidad son tales que parecería que lo abarca todo: que el alma misma o, si se prefiere, la mente no es sino prolongación o expresión suya, puramente somática. La conclusión monista parece inevitable.

Sin embargo, es significativo que los propios científicos, proclives a tal desenlace, se empeñan en encontrar una explicación para el dato, de un modo u otro insoslayable, de la irreductibilidad de la dimensión consciente, ética y cultural de la vida humana.

La pregunta en este punto sería: ¿puede comprenderse, por otra racionalidad que no sea dialéctica, la aparente paradoja de que la naturaleza humana sea a la vez una y dual al mismo tiempo, y que su dualidad corresponda a una indisoluble unidad? Formulado en términos de Paul Ricoeur —a quien también sigo de cerca—. ¿No se trata de una síntesis de continuidad-discontinuidad?

Y lo mismo sucede correlativamente con la oposición-conjunción de la necesidad y la libertad. Éste es otro aparente dualismo, otra escisión que se tiene que superar. Así como las determinaciones genéticas no son fijas y absolutas, inmóviles y cerradas al entorno natural, social y cultural, así también correlativamente la libertad no es absoluta indeterminación, pura incondicionalidad equivalente a la

nada (Sartre). Causalidad necesaria y causalidad libre se articulan en una estructura dialéctica de complementariedad.

No se puede negar la irreductibilidad del acto libre, de esa capacidad humana de sobre-pasar la naturaleza, pero con la naturaleza misma, sin ruptura, sin hiato biológico ni ontológico. El *ethos* es justamente esa «segunda naturaleza» o sobre-naturaleza que trasciende lo dado «desde» y «con» la naturaleza «primera».

§ El cuerpo humano

El monismo biologicista depende, en última instancia, del hecho de que «el cuerpo» de que se ocupa la ciencia es el «cuerpo objeto», resultado de una necesaria abstracción y visión circunscrita al fin cognoscitivo (o curativo, en caso de la medicina). Como recuerda también Ricoeur, hay una diferencia fundamental entre el «cuerpo-objeto» de la ciencia y el «cuerpo viviente» *vecu*, «sujeto» concreto de la existencia, que es el sujeto integral e integrado a su mundo. El fanatismo cientificista puede ser, en este sentido, tan inadmisible como los fundamentalismos religiosos.

Pues aun cuando en un contexto laico no sea posible hablar de «la sacralidad de la vida» como criterio fundamental para valorar en concreto estos hechos, ello no impide reconocer el prodigio y maravilla del hecho de la vida en general, y de la vida humana en particular, invalidando así toda cosificación del cuerpo humano; cuerpo que no se agota, en efecto, en su pura objetividad, sino que lleva inscrito en sí mismo su mundo simbólico, espiritual, valorativo y cultural. Lleva inscritas su condición ética (ético-política) y su condición histórica; su condición «humana», en sentido estricto la vida humana es prodigio por la riqueza física y espiritual que constituye, y por el misterio que conlleva su permanente trascender, hundiendo sus raíces al fondo, igualmente prodigioso, de la propia corporeidad.

Así pues, puede afirmarse con toda certeza que sí hay una naturaleza humana y, con ella, pautas generales de valoración. Sí hay «una línea del horizonte» (en la metáfora de Nietzsche): un arriba y abajo, atrás y adelante, un posible y un imposible que puede orientar la vida

humana y, en este caso, la praxis médica, sobre todo tratándose de los inéditos poderes de la medicina genómica. Los criterios no son meramente convencionales y pragmáticos.

Y son, sin duda, múltiples y de suma importancia las consecuencias axiológicas y prácticas que —desmintiendo cualquier «falacia naturalista»— tiene esto para la ética en general y la ética de la medicina genómica en especial. Es claro, al menos, que tópicos tan concretos y recurrentes como el estatus ontológico y ético del embrión, células madre, clonación, terapia génica y eutanasia, entre otros, no pueden tratarse desde perspectivas reduccionistas y meramente cientificistas, aunque tampoco confesionales, dogmáticas y oscurantistas. Pues no se puede dejar de reconocer, por enigmático que resulte, que hay en la vida humana un límite, *limen*, indefinible, entre trascendencia e inmanencia. En situaciones límite, como sería señaladamente la enfermedad, se tiene el espejismo de que el cuerpo es meramente cuerpo, una entidad físico-química, simple máquina o simple cosa. Pero también, por el contrario, en situaciones límite de signo inverso, en estados de conciencia y experiencias, amorosa, científica, mística, se tiene la vivencia ilusoria de la pura espiritualidad, ajena al cuerpo. Pero la realidad desvanece estas falsas percepciones y sólo puede revelar el misterio. El misterio de la tensa y acoplada armonía de los contrarios. De la *conciliatio oppositorum.*

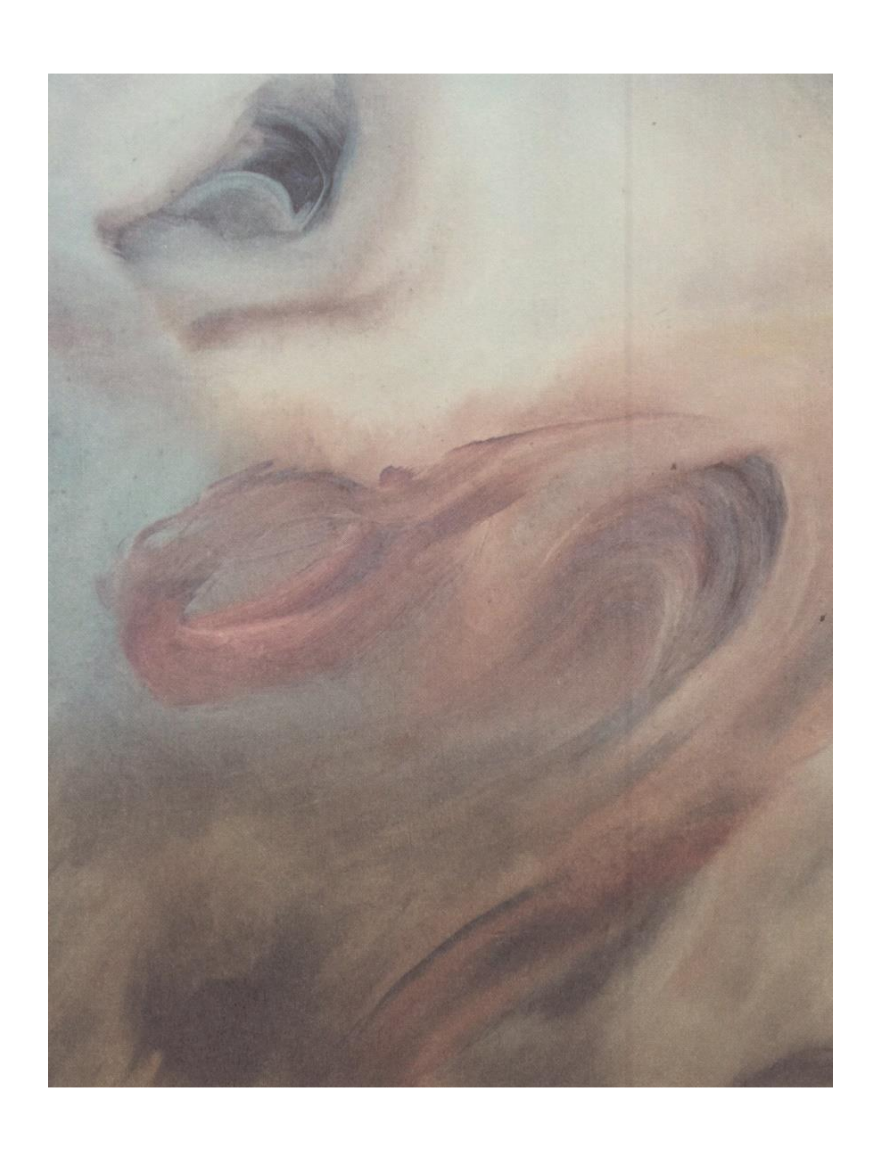
§ Mejora para la libertad

Consecuentemente, si el mejoramiento del hombre llegase a ser realmente factible, la mejora sí tendría un parámetro de legitimidad que sería efectivamente la naturaleza humana: la biológica y la ontológica (ambas compatibles). Tendría que ser, sucintamente, mejoramiento para la libertad. Mejoramiento de todo aquello que potencialice la libertad humana, o sea, de sus «condiciones de posibilidad». Nada puede sustituir el carácter constitutivamente libre de la ética, de la historia, de la *polis* humana, de la ciencia, del arte, de la condición propia del *homo humanus*. Ni el «súper» ni el «post» hombre tienen sentido. Sólo lo tiene una nueva y verdadera rehumanización del hombre: sólo los diseños genéticos o neuronales o farmacogenómi-

cos que contribuyan a ésta, pueden considerarse metas legítimas que orienten el mejoramiento y que permitan la apertura a cambios posibles y deseables. Es sobre esta base que puede darse la apertura a dichos cambios, dejando atrás atavismos, inercias y prejuicios que son verdaderas rémoras para el devenir histórico (ontológicamente sustantivo) del ser humano.

Lo que el futuro reclama es un nuevo humanismo. ¿Podría pensarse que la medicina genómica, en su reencuentro con la tradición proverbialmente humanista de la medicina y en posesión de nuevos saberes y poderes, habrá de contribuir a este futuro?

Lo que no puede olvidarse, en todo caso, es que esta tradición se funda ciertamente en la convicción hipocrática de que «hay que llevar la filosofía a la medicina y la medicina a la filosofía».



Ética y bioética[1]

§ De la ética a la bioética

La revolución biológica y sus implicaciones éticas

Sería imposible pensar la ética en la hora actual sin asociarla a la bioética. Nos encontramos en una situación de transformaciones radicales que provienen tanto de las grandes revoluciones científicas y tecnológicas, que se han producido en los últimos tiempos, como de los nuevos horizontes abiertos por ellas en los ámbitos bio-lógico, biomédico, bio-genético y bio-tecnológico. Y aun cuando no se defina a sí misma como «vitalista», difícilmente podría la ética permanecer ajena e indiferente a los conocimientos y a las transformaciones que recaen sobre *el universo de la vida,* al cual ella misma pertenece; no podría ser insensible y desentenderse de los múltiples interrogantes éticos relativos tanto a la vida humana, del presente y del futuro, como a la no humana y a los reclamos ético-ecológicos que atañen a la vida del planeta. Una de las vertientes más caudalosas de la ética actual es la de la bioética.

Y si lo que constituye la fuente nutricia de la filosofía son *los problemas,* la filosofía moral queda removida y revitalizada por la profunda, trascendental y perturbadora problemática abierta por los nuevos *saberes* y, muy señaladamente, por los nuevos *poderes* que

[1] Texto basado en la ponencia «Ética y política en la hora actual», Primer Congreso Iberoamericano de Ética y Filosofía Política. Alcalá de Henares, España, 2002, publicado en *Isegoría,* núm. 27.

vienen generando, en especial, las ciencias y las tecnologías de la vida.

Los avances que se vienen dando en el campo de la nueva biología y de la biotecnología, son de tal significación y trascendencia que sus efectos llegan a zonas profundas, plantean cuestiones que tocan los fundamentos de la vida humana, socavan muchos de sus cimientos e involucran verdaderos cambios de paradigmas, no sólo científicos, sino morales y culturales. Son cambios que han producido, como afirma Peter Singer, «el derrumbe de nuestra ética tradicional», obligándonos a «repensar la vida y la muerte».[2] Estamos, en todo caso, en situación de transformaciones radicales, de literal *transición* (si no es que de «trance» *histórico*), hacia un futuro señaladamente más incierto y más desconocido de lo que por naturaleza es el porvenir; hacia un mundo tan distinto, que no estamos seguros si seguirá siendo «mundo», no al menos el que hasta ahora hemos construido y conocido.

La situación, en todo caso, queda certeramente descrita por Tugendhat cuando afirma:

> La técnica genética nos coloca ya ahora (y lo hará aún más en los próximos años) ante problemas extremadamente complejos, de juicio y de decisión. Sus imponentes progresos han abierto un campo de acción enteramente nuevo, ante el cual, a causa de la novedad de los problemas, no podemos recurrir sin más a los criterios heredados sobre lo que debe considerarse deseable o no, lícito o ilícito [...] Es una situación seria y que causa hondo desconcierto, y no sé de nadie que se haya formado ya un juicio ponderado al respecto.[3]

Mitos y símbolos de la tecnología

Es fácil advertir que pocos héroes míticos son tan recordados, en el ámbito de las maravillas tecnológicas de nuestro tiempo, como Prometeo. Y el Prometeo de ahora se muestra «des-encadenado», deslumbrado por el portento de su nueva *techné*; lo cual, de acuerdo con

[2] Véase P. Singer, *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional.*
[3] E. Tugendhat, «No hay genes para la moral», en *Revista de Occidente*, pp. 101-107.

la sabiduría trágica, no deja de anunciar la posibilidad de un nuevo encadenamiento del héroe, pues se cierne sobre él la eterna amenaza de Némesis, y todavía es inimaginable el castigo.

Mitos y símbolos buscan aprehender de algún modo la trascendencia y los enormes riesgos del nuevo «robo del fuego» que conlleva la tecnociencia actual. Y es muy significativo que, en la versión del mito de Prometeo que Platón pone en boca de Protágoras, no bastan las artes prometeicas, la *techné* misma, con todo y sus maravillas, para salvar al hombre. Zeus, a través de Hermes —dice Platón—, tiene que otorgar al humano otro magno poder para su salvación. Y ese magno nuevo poder sería el «sentido moral y político», el «respeto y justicia». Sólo la vida ético-política puede salvar al hombre.[4]

La situación actual también sugiere que quizás el personaje mítico más cercano para representarla simbólicamente sea Jano, por sus varias significaciones. Cabe recordar, primeramente, que su nombre indica tránsito, pasaje: simboliza las puertas, los umbrales. Es deidad de las *transiciones* que marca *la evolución del pasado al porvenir,* de un estado a otro. Jano se define asimismo —y éste es su significado principal— por su naturaleza *bifronte*: doble rostro, que mira hacia la entrada y la salida, y también en opuestas direcciones. Desde su quicio, se abre la alternativa del doble camino, afortunado o desafortunado. Simboliza también la guerra y la paz. Preside todo lo que comienza y todo lo que culmina, y las monedas que lo representan llevan impreso, en el anverso, el doble rostro, y, en el reverso, el barco que navega.[5]

La ambigüedad y ambivalencia, la doble y contradictoria posibilidad, el carácter «bifronte», revelan el significado esencial que, a nuestro juicio, tienen las creaciones actuales de las ciencias y técnicas de la vida. Desde luego, es en el *uso* del conocimiento donde se manifiestan más claramente, e incluso se agudizan, las cuestiones del bien y el mal. Y es ahí donde se presentan los más acuciantes dilemas éticos, donde se hacen patentes grandes *promesas* benéficas para la humanidad, al mismo tiempo que posibles *amenazas* para ella —y para la conservación de la Tierra—. La ambigüedad aquí es difícil de disolver. Pues ambas, *promesas* y *amenazas,* son ciertas y potencialmente factibles.

[4] Platón, *Protágoras,* 322c-d.
[5] Y. Bonnefoy, *Diccionaire des Mythologies.*

Ambivalencia de las tecnociencias

En un sentido, por lo tanto, resulta imposible desdeñar o menoscabar la importancia y valía de los nuevos hallazgos, la grandeza misma que, en su orden, representan los extraordinarios avances de la nueva biología; ella realiza una de las revoluciones más significativas de la historia de la ciencia y no puede dejar de ser objeto de *thauma* filosófico, de «asombro y maravilla». Y en significativa correlación, tampoco pueden desestimarse las pasmosas innovaciones tecnológicas que han hecho posible el progreso del conocimiento y que permiten su aplicación en territorios insospechados. Parecería así que, con estos progresos, es decir, con su poderío tecnocientífico, el ser humano está logrando liberarse, hasta límites increíbles, del sometimiento a la naturaleza. ¿Liberarse?

La respuesta a esta pregunta es a la vez afirmativa y negativa, tiene doble faz. Pues así como se reconoce la liberación también se ha de reconocer, como hace Reyes Mate, que:

> [...] la manipulación genética borra las fronteras entre la *natura* que somos, y la estructura orgánica, que nos podemos dar artificialmente, mediante la manipulación de los genes [...] lo que Kant llamaba «reino de la necesidad» se ha transformado en «reino de la contingencia». La técnica genética borra las fronteras entre la base natural indisponible y el reino de la libertad [...] El que se borren las fronteras no es ninguna buena señal [...] sino anuncio de la negación de la libertad [pues] queda afectada [...] la posibilidad de constituirnos en autores responsables de una historia [...] La naturaleza, sometida por intervención científica, acaba incluyendo al propio hombre en ese sometimiento.[6]

Hay razones a favor y razones en contra de los desarrollos biotecnológicos, y las argumentaciones que se ofrecen para su defensa o para su condena discurren muchas veces en direcciones opuestas,

[6] M.-R. Mate, «La estructura ética de la especie», en *Eidon. Revista de la Fundación de Ciencias de la Salud*, pp. 10-13.

como dos líneas de fuga que no logran encontrarse jamás y sin que parezca que sea posible pronunciarse en un sentido o en otro —semejando insuperables antinomias—.

Todo muestra que *el proceso tecnocientífico es irrefrenable,* que ya no habrá de detenerse, y menos aún de revertirse; las prohibiciones sólo tienen, si acaso, poder moratorio. Luego, no cabe más que una respuesta razonable y éticamente válida: asumir el cambio histórico y *hacernos dueños del proceso.* Y esto significa dotarlo de sentido ético, o sea, humanizarlo y racionalizarlo. Introducir en él, más allá de la razón científica, y no se diga de la tecnológica, los criterios y valores de la *razón práctica* que aseguren la autonomía y dirijan realmente el desarrollo humano hacia los fines de la «vida buena» y la felicidad. Estamos ante uno de los retos más grandes de la libertad.

La conciencia ética es, por supuesto, conciencia crítica y estado de constante vigilia, particularmente implacable en los momentos cruciales de riesgo e incertidumbre. Pero ella, por su propia naturaleza, tiende a la conciliación y al equilibrio, fines que, sin embargo, no son fáciles de alcanzar y mantener. No se trata, en todo caso, de un equilibrio estático y neutral. Es más bien cuestión de prioridades y jerarquización; de reconocer en esencia *el primado de la razón ética,* o de admitir una especie de «proporción áurea» entre las dos razones, donde debe prevalecer la razón humanizante, civilizadora; aquella que responde a la misión primordial del ser humano: construirse a sí mismo y velar por su propia «humanidad». Pues, en efecto, como vio Platón, no basta la *techné* para que sobreviva el hombre. Y no sólo ella puede ser causa de su destrucción; tiene ciertamente carácter «bifronte». Se requiere la conciencia de los fines para orientar y dar razón de ser al proceso innovador. Sólo el *telos* da sentido al movimiento abriéndole cauces hacia la dirección creadora.[7]

Hacerse dueño del proceso implica de esta forma no permanecer a la zaga de él, ni sufrirlo simplemente como un destino fatal del

[7] Es de destacar, con relación a esta prioridad, lo que señala la *Declaración Universal sobre el Genoma Humano*: «Ninguna investigación relativa al genoma humano ni ninguna de sus aplicaciones, en particular en las esferas de la biología, la genética y la medicina, podrá prevalecer sobre el respeto de los derechos humanos, de las libertades fundamentales y de la dignidad humana de los individuos o, si procede, de grupos de individuos» (art. 10).

cual somos o seremos víctimas. Implica intervenir éticamente en él, humanizarlo, tener el «control moral» de los acontecimientos y no ir detrás de ellos adaptándose «a las exigencias de la tecnociencia» —como precisa también Reyes Mate—.[8] Implica que no estamos dispuestos a esperar que «por sí mismo» el desarrollo científico y tecnológico vaya por el camino afortunado y que no nos conduzca a la conflagración prometeica o a nuevas e irreversibles formas de encadenamiento y servidumbre. Hacer frente, en suma, a la posibilidad de que el trayecto lleve el rumbo de una imperceptible borradura de la verdadera humanidad del hombre, de modo que sólo llegue a sobrevivir otra especie que, si acaso, sólo en el nombre recuerde al humano.

Se trata, en efecto, de hacer valer la razón ética. Y éste sería el sentido profundo, *la misión de fondo de la bio-ética.*

§ De la bioética a la ética

Es cierto que, en su significado lato, la ética es asunto y competencia de todos —no sólo de filósofos—. El «sentido moral y social» del que habla el mito, según Platón, se otorga a todos los seres humanos por igual. Es por ello que, en este sentido, no se pueda hablar propiamente de «expertos» en ética —como advierte Victoria Camps—.[9] Y la bioética sería la «multi» o «transdisciplina», donde diversas perspectivas (médica, biológica, jurídica, filosófica...) tienen, en principio, la misma «autoridad», y entre todas se va generando el diálogo plural y abierto que caracteriza la *deliberación* bioética, clave de sus juicios. Ésta es acción colectiva y plural; es conciencia y tarea compartidas, voluntad común.

Pero en otro sentido, no puede soslayarse o minimizarse el carácter eminentemente *filosófico* de la ética, y que ésta equivale a «filosofía moral». El filósofo tiene una visión específica que no tiene el científico ni el tecnólogo, ni el hombre común. Se ha de insistir, entonces, en algo en el fondo elemental: que *la ética filosófica* ofrece una

[8] M.-R. Mate, «La estructura ética de la especie», en *op. cit.*

[9] V. Camps, *Una vida de calidad. Reflexiones sobre bioética.*

perspectiva insustituible: proporciona, entre otras cosas, la distancia reflexiva, la visión fundamental y universal de los problemas, permitiendo que éstos se perciban dentro de su contexto, tanto histórico como actual. Y no se trata evidentemente de un asunto gremial o corporativo. Es el simple reconocimiento de la función y la responsabilidad propias de la ética como filosofía moral. En este sentido, el saber ético-filosófico no se improvisa ni es del dominio común. Implica ciertamente una necesaria *expertise*. *Expertise* que, sin embargo, tratándose de la bio-ética, no opera sin incorporarse al diálogo con las otras disciplinas, ni sin nutrirse de ese saber y ese hacer práctico, generado por ellas.

En su proyección bioética, la filosofía moral reafirma su doble y originario cometido: *teórico y práctico*. En el orden de la praxis, ella se integra, en efecto, a ese quehacer múltiple y compartido, de estricta «razón dialógica» encaminada, en este caso, al propósito impostergable de racionalizar y humanizar las acciones que surgen en el ámbito de las ciencias y tecnologías de la vida y la salud.

Por lo que respecta al orden *teórico*, resulta indudable que la ética del presente requiere repensarse a sí misma, incluso en muchas de sus estructuras más básicas. En particular, ella no puede dejar de reconocer el carácter inequívocamente *ontológico* que tienen los problemas bioéticos fundamentales.

No parece haber, en principio, ninguna cuestión de bioética en la que no subyazca, como problema central, el de *la naturaleza humana*: la pregunta planteada por Kant mismo en términos de *¿qué es el hombre?*[10] Pregunta que, de un modo u otro, se refiere al ser y se halla, en consecuencia, inmersa en el contexto general de las más añejas cuestiones metafísicas. Con ella renace el interrogar por la *naturaleza física* del hombre, tanto como por su naturaleza metafísica «física», o sea, su naturaleza «natural», la biológica, como por su *physis* «metafísica»: su naturaleza «esencial u ontológica»: la que define su ser mismo; ambas, tan inseparables una de otra como en los tiempos de Tales de Mileto.

[10] Véase J. Habermas, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*

Bioética práctica: sus poderes ante lo vivido

Los problemas y los dilemas actuales acerca de la vida y la muerte, de lo que distingue lo humano de lo no humano, de las fronteras entre lo natural y lo artificial, de lo que cambia y lo que no cambia, aparecen hoy con significaciones inéditas y, al mismo tiempo, paradójicamente, como pudieron haber surgido a los ojos de los filósofos griegos primitivos. *Tienen el aire de ser problemas presocráticos.* Y es que ellos tocan los hechos primordiales y las perennes preguntas que éstos plantean, y que hoy renacen con singular presencia, alumbrados por el nuevo nivel de entendimiento que alcanzan las actuales ciencias de la vida. Conocimiento y transformaciones concretas en el campo de la vida cotidiana de los seres humanos.

Y de toda la inmensa problemática de la bioética (trasplantes, privacidad, genoma humano, transgénicos, clonación, aborto y tantos más), atenderé aquí a una de las cuestiones biomédicas que hace claramente patente su ambivalencia y la correlación existente entre los aspectos biológicos, éticos y ontológicos: la relativa al *status* o condición propia del embrión humano.[11]

En general, la investigación en líneas germinales y en embriones ha despertado, como es sabido, un sinnúmero de dudas y controversias, las cuales se incrementan cuando se trata de los embriones humanos en particular obtenidos por *clonación,* incluso los destinados a fines terapéuticos. Las interrogantes se centran, en la cuestión del *status* biológico, moral y ontológico del embrión humano.

Ante estos problemas, suelen darse en general tres formas principales de respuesta: dos de ellas, de carácter opuesto y extremo —que lamentablemente son las que tienden a prevalecer—.

La primera, que es la más extendida y predominante, sostiene, no sin insistentes argumentaciones, tanto de índole metafísica como también deontológica, que el embrión humano es «en su esencia», equivalente a la «persona» como tal, con los mismos derechos y con la misma significación moral y jurídica que ésta. Y de aquí se deduce, junto con la «sacralidad de la vida», la condena y prohibición de

[11] Optamos por conservar el término en latín (*status*), que corresponde a «condición» (ontológica).

cualquier clase de investigación en embriones, aun con fines médicos —y no se diga la obtención de ellos por vía de clonación, pues ésta conlleva, además, el contrasentido de «crear» vida humana para su destrucción—.

Y la postura contraria que, con argumentos de orden cientificista, aprueba irrestricta e incondicionalmente dicha investigación, sobre la base de considerar al embrión como cualquier otro tejido vivo, como una simple «masa de células» que no tiene otra significación que la de su *utilidad* para la práctica médica. Parece darse así una insuperable alternativa entre «la sacralización» o la «cosificación» del embrión humano —como lo precisa Juan Ramón Lacadena—.

Pero más allá del *impasse* que generan estas posiciones extremas, se dan las posturas «intermedias» que no reconocen carácter de persona humana al embrión y, al mismo tiempo, buscan asegurar su irreductibilidad a cualquier materia viva indiferente. Victoria Camps lo expresa con toda claridad: «[...] el embrión es una vida potencial que debe ser protegida, que no es exactamente lo mismo que decir que el embrión es una persona».[12]

Esta concepción ética coincide, en efecto, con la opinión más razonable que busca el equilibrio, considerando que el embrión humano (particularmente en su estado preimplantatorio y cuando no constituye más que una realidad en *potencia* en la que aún no se han hecho presentes ninguno de los rasgos biológicos y ontológicos que se consideran definitorios de la persona humana) puede éticamente destinarse a la investigación y a los fines terapéuticos, y en especial, al aprovechamiento de la extraordinaria potencialidad vital de las llamadas células «troncales» o «madres» (las prodigiosas *stem cells*: «pluri» o «totipotenciales», indiferenciadas en sí y capaces de dar lugar a células, tejidos y órganos diferenciados).[13] Pero se reconoce al mismo tiempo que el embrión corresponde a un «estado de la vida» que ha de ser digno de un *respeto especial* —como se dice expresa-

[12] V. Camps, *op. cit.*, p. 53.

[13] Hay quienes sostienen que, aun si se le reconoce al embrión su humanidad y condición de persona, «su destrucción en células troncales está justificada en tanto que la investigación en éstas promete la liberación de un incalculable sufrimiento [...]» Lo que contaría aquí sería «el imperativo moral de la compasión» (G. McGee y A. Caplan, «The ethics and politics of small sacrifices in stem cell research», en *Kennedy Institute of Ethics Journal*).

mente— y de un trato distinto del que se le concede a otros tejidos, dado que contiene la potencialidad biológica y la información genética para convertirse en un ser humano.[14] Y aun cuando el embrión tampoco tenga asegurado que desarrollará tal potencial, se admite, sin embargo, que él tiene cualidades específicas, un *status* ontológico y ético —acorde con su *status* biológico— que obliga, en efecto, a un trato diferencial, consciente, responsable y humanizado que lo sitúe más allá de una mera manipulación cosificada y utilitarista.

De acuerdo con esta respuesta, existen, por un lado, *razones éticas* a favor de la *investigación* en embriones, fundadas en el bien intrínseco que conllevan tanto los fines terapéuticos como los estrictamente cognoscitivos. Y, por el otro, se reconoce la necesidad de valorar (y legislar) tomando en consideración no sólo la exigencia de limitar esta investigación a fines estrictamente terapéuticos, sino el manejo de los embriones humanos, no equiparables a «personas», pero tampoco a cualquier otro elemento biológico y, menos aún, a un mero objeto de comercialización.

Pero a pesar de la consistencia que parecen tener las opiniones de equilibrio, no se superan en realidad las posiciones extremas y contrapuestas, ni termina la controversia en torno a la investigación en embriones y en las *stem cells*. Quienes creen que el embrión es ya en esencia un ser humano, con los derechos de una persona, no tienen, en efecto, otra postura que un terminante «no» a estas investigaciones; cancelan así toda duda y el problema mismo, sin reconocer que los vetos no detienen el proceso; que si acaso sólo lo postergan —o propician su marcha subrepticia de modo que las investigaciones prosperan fuera del alcance de la discusión, de la valoración y del mencionado «control moral», con todo el incremento de los riesgos que esto conlleva—.

Y por lo que respecta al punto de vista contrario, cuya confianza está puesta incondicionalmente en la racionalidad científica y tecnológica, se hace patente que su indiferencia por los fines éticos y socia-

---

Esta posición no está exenta de crítica, pues desde otra perspectiva se considera necesario distinguir entre los fines médicos y los imperativos éticos. «Liberar del sufrimiento —se dice— es un fin real, pero no un supremo imperativo» (G. Meilaender, «The point of a Ban», en *Hastings Center Report*).

[14] J. A. Robertson, *Children of Choice: Freedom and the New Reproductive Technologies.*

les abre el camino hacia una progresiva deshumanización. Aun quienes con lucidez y honestidad defienden esta perspectiva no dejan de propiciar un sutil e imperceptible deslizamiento hacia una verdadera mutación del ser mismo del hombre y de la naturaleza.

Un caso notable de esto se daría, por ejemplo, a propósito de *los transgénicos* —a los que aquí sólo podemos referirnos colateralmente—. Con base en el nuevo saber genómico, por ejemplo, hay quienes argumentan que el temor irracional a los «organismos genéticamente modificados», se debe a que no somos capaces de asumir la verdad científica de que no existe la extrañeza ontológica absoluta que creíamos que hay entre las especies. En nuestro fondo genómico somos semejantes, compartimos el genoma con todos los seres vivos, de modo que no hay por qué temer el intercambio genético de unos con otros, es decir, el tránsito y recombinación del material genético entre distintos entes y entre distintas especies, aun entre las más aparentemente lejanas.

Ante esto cabe preguntarse: ¿se disolverán entonces, con la ingeniería genética, los temores kafkianos a «la metamorfosis»? El horror que ésta todavía despierta ¿correspondería a una humanidad que ignora la fundamental igualdad de los seres vivos y con ella la posibilidad de convertirnos unos en otros y de intercambiar nuestros genes, nuestros tejidos, nuestros órganos, nuestros cuerpos completos? Si compartimos gran parte de nuestro genoma humano con el de los insectos, ¿por qué habría de ser imposible y absurdo kafkiano el despertar un día Gregorio Samsa siendo un escarabajo? ¿Qué vislumbró Kafka? ¿A qué simbología kafkiana corresponde el ratón transgénico con oreja humana? ¿Qué alcances éticos y sociales tienen los bancos de embriones y los venideros depósitos de órganos humanos de reposición, creados por clonación? ¿Qué otro significado ontológico está adquiriendo el cuerpo humano con las maravillas científicas? ¿Qué lo constituye como humano?

Retornando a la cuestión del embrión y a la búsqueda de una solución intermedia entre los intereses biomédicos y los éticos, también cabe advertir que las argumentaciones que se ofrecen en esta solución intermedia abren nuevos dilemas y, sobre todo, revelan que ellas se asientan en *presupuestos ontológicos* que precisamente se hace necesario esclarecer.

Destaca, en principio —como lo reconocen algunos autores—, que hay una obvia contradicción entre el respeto y la destrucción del embrión, inevitable en la actividad terapéutica. Un ilustrativo artículo se titula precisamente así: «Respetar lo que destruimos».[15] Y en un intento de salvar la paradoja se recurre a la idea de que puede haber distintos grados de *status* moral y que el embrión humano estaría colocado entre los extremos del agente moral (que es lo que define al ser humano), y lo que sería un mero instrumento. El embrión entonces —se dice— tendría un *status* moral relativamente «modesto» y un grado limitado de respeto, y es esto lo que lo hace compatible con su manipulación y destrucción.

¿Pero cómo explicar ese estado intermedio entre el hombre en cuanto tal y un mero instrumento, ese grado modesto y limitado de respeto? Y yendo más a fondo: ¿qué significa ontológicamente el estado de *potencia* que corresponde al embrión —y, por supuesto también, en su propio momento evolutivo, al estado fetal—? ¿No tendríamos que replantearnos la significación metafísica del «ser en potencia? ¿Volver a pensar con Aristóteles; pero también con sus antecesores?

El estado embrionario remite, en efecto, a cuestiones ontológicas cardinales que adquieren renovada importancia a la luz de los nuevos conocimientos biogenéticos. El saber del genoma humano confirma de manera excepcional tanto la *unidad* estructural de la vida en total como la *igualdad* esencial de todos los seres humanos, al mismo tiempo que la *unicidad* de cada uno. Y si cada célula humana (a pesar de su formidable diversidad) contiene, en su DNA, la misma información genética (la variación se explica en principio por la variación de «la expresión» de los genes);[16] ello induce a pensar que con más razón el embrión contiene de algún modo, y aunque en potencia, al ser humano con su programa genético *originario*. Confirma que esa realidad vital menor de catorce días embrionarios o pre-embrionarios, y si acaso de un centenar de células, es ya, en alguna forma, vida humana, aunque no sea «persona», pero con una identidad genética, específica e individual, que persistirá, de un modo u otro,

[15] M. L. Meyer y L. Nelson, «Respecting what we destroy. Reflections on Human Embryo Research», en *Hastings Center Report*, p. 16.

[16] *Cf.* «The Human Genome», en *Nature*, pp. 11 y ss.

mientras dure esa vida, 14 días o 90 años. ¿No resurge aquí el originario enigma filosófico de lo mismo y lo otro (*tautó* y *héteron*), como lo conceptuaron Platón y Aristóteles? Este problema, sin embargo, difícilmente —a mi entender— puede resolverse hoy en términos de «esencia» idéntica e inmutable, o de «sustancia» que subsiste por debajo del tiempo, la relación, la cualidad, la situación, la modalidad, la acción, la pasión, o sea, a aquellos que Aristóteles conceptúa como «accidentes», ontológicamente aleatorios. No puede resolverse en términos de ningún dualismo. *En el caso de lo humano, los «accidentes» se revelan como «sustanciales»* y, en general, el ser no es concebible como reificable, como el *en-soi* inerte y cosificado —en términos de Sartre—.

El embrión es un *ser en proceso* que se va constituyendo, incluso genómicamente, *mediante el proceso mismo* —como bien lo destaca Diego Gracia—. Dicho proceso es decisivo: es, en efecto, «constituyente» y no «constitutivo» —como él afirma—.[17] Diríamos así que el patrimonio genético originario de un ser humano no es una realidad estática, sino en devenir. La genética enseña que los genes son lo que son, en tanto que se «encienden» o se «apagan», se activan o se desactivan, se estimulan o se inhiben y reprimen, se expresan o no se expresan. Y este «ser o no ser» genético depende a su vez de la información que los genes van recibiendo del medio exterior, ante cuyas influencias no permanecen invulnerables, sino al contrario; esa interacción va definiendo la identidad concreta del ser vivo, la paradójica identidad cambiante.

La cuestión fundamental es si hay o no un «momento» privilegiado en el que se logre lo que Gracia llama «suficiencia constitucional»,[18] por la cual sea ya posible hablar, no antes, de un «ser humano», pues sólo entonces se cumple con los atributos de su esencia. Pues parecería que, una de dos: el embrión ya es hombre con todos los atributos humanos desde el primer instante. O no lo es, en una primera etapa, hasta que aparecen ciertas condiciones biológicas que ya definen de manera definitiva la «esencia» humana. En la primera opción, hay esencia desde el primer instante; en la segunda, no la hay

[17] D. Gracia, *Ética de los confines de la vida*, p. 112.
[18] *Ibid.*, p. 103.

en esa etapa previa, prehumana, pero ella aparece en un momento determinado del proceso.

¿Y no cabría una tercera posibilidad que sería pensar, no en términos de «esencia», sino de un proceso en que se conjugan dialécticamente, desde el primer instante, ser y devenir?

Ya desde Hegel, como se sabe, la filosofía reconoce que no hay nada ni dentro ni fuera del universo que no esté sujeto al devenir. Y son múltiples los caminos (fenomenológicos, hermenéuticos y dialécticos) que ha emprendido la ontología, desde el siglo pasado, para dar razón del «ser en proceso», de la temporalidad constitutiva, del ser en relación, del «ser-en-el mundo» y el «ser-con», del «ser del límite», del «ser en situación».[19] Aunque también es digno de destacarse el resurgimiento que en el pensar contemporáneo ha tenido no sólo la ética aristotélica, sino su metafísica, y en especial, su concepto ontológico de ser en potencia.

Sólo que es necesario recordar que, si para alcanzar la comprensión ontológica del devenir, el genio aristotélico dispuso del concepto de *dynamis* o *potencia* (correlativo al de *energeia* o acto), esta categoría venía a culminar el «parricidio» iniciado por Platón en el *Sofista,* donde reconoce que *el no-ser no es la Nada,* sino un modo del Ser mismo. El ser en potencia *es y no es al mismo tiempo* y, por ello, puede explicar el cambio de lo real. Ya el fuego heracliteano habla de la realidad que *cambia, permaneciendo, y permanece, cambiando:* «cambiando, reposa», dice Heráclito.

Hay permanencia, sin duda, y en este sentido, hay ser; pero lo que permanece no es algo, aparte del cambio mismo; es la misma realidad la que permanece y cambia, lo uno por lo otro. De ahí que se trate más de «mismidad» que de «identidad». La primera incluye la alteridad y la alteración. O como lo precisa Eduardo Nicol: «*La mismidad es duración*. No es estabilidad, sino persistencia temporal del ente en su propia entidad [...] La mismidad es un concepto temporal».[20]

Es dentro de categorías dialécticas y no esencialistas, que puede comprenderse que el embrión (o el feto), *sea y no sea «hombre»;* que, *desde el inicio de la vida embrionaria,* esté en alguna forma pre-

[19] Véase E. Nicol, *Los principios de la ciencia.*
[20] *Ibid.,* p. 316.

sente la condición humana, pero que los distintos momentos o etapas del proceso de gestación *no sean ontológicamente indiferentes,* y de ahí que no lo sean tampoco éticamente. Pero se trata de *reconocerle «esencialidad» a todo el proceso,* desde su génesis, y no de dividirlo en dos: uno previo y otro posterior a la esencia humana; la aparición de ésta, además de que deshumaniza la etapa previa, *cierra el proceso* del ser temporal, el cual se sigue constituyendo en y por su propio devenir —no sólo en el biológico, sino, una vez nacido el ser humano, en el devenir «biográfico», con todo cuanto éste conlleva—.

Esto explica, así, la paradoja de que el embrión humano no pueda concebirse con el mismo *status* ontológico, moral y jurídico de una «persona» como tal: se halla en otro estadio ontológico. Pero que tampoco puede soslayarse que esta vida «potencial», que es y no es al mismo tiempo, sea irreductible a cualquier otra materia biológica, ni aceptarse, por tanto, que pueda ser concebido como una mera cosa, susceptible de un manejo indiferente y puramente instrumental. No hay corte o fractura en la continuidad del devenir; o mejor dicho: en el paradójico «continuo-discontinuo» del devenir, «mismo» y «otro» a la vez, ciertamente. La alteración es ontológica, no accidental. Hay acontecimientos o momentos en el proceso evolutivo de la vida que, en efecto, implican alteraciones sustanciales, *novedades ontológicas,* pero que se dan dentro de la continuidad del ente.

Dicho de otra forma: el embrión humano posee un *modo* de ser propio en que predomina el estado potencial y no actual (un no-ser que, sin embargo, *es*). Cabría decir, incluso, que al embrión lo define, no su condición «pre-esencial» y «prehumana», sino precisamente el carácter «totipotencial» de las células troncales que lo constituyen, mismas que, por su indiferenciación, poseen un cierto poder de «inmortalidad», pues es en la medida en que estas células, unidades primigenias de la vida, se van diferenciando y especializando, que adquieren su condición *mortal,* mostrando que la muerte es inherente a la diferenciación o limitación entitativas. Es otro modo de ser, con características ontológicas (y éticas) propias, no equivalentes a las de otros modos de ser que corresponden a diferentes momentos temporales del proceso de gestación biológica —unos de mayor cambio que otros—.

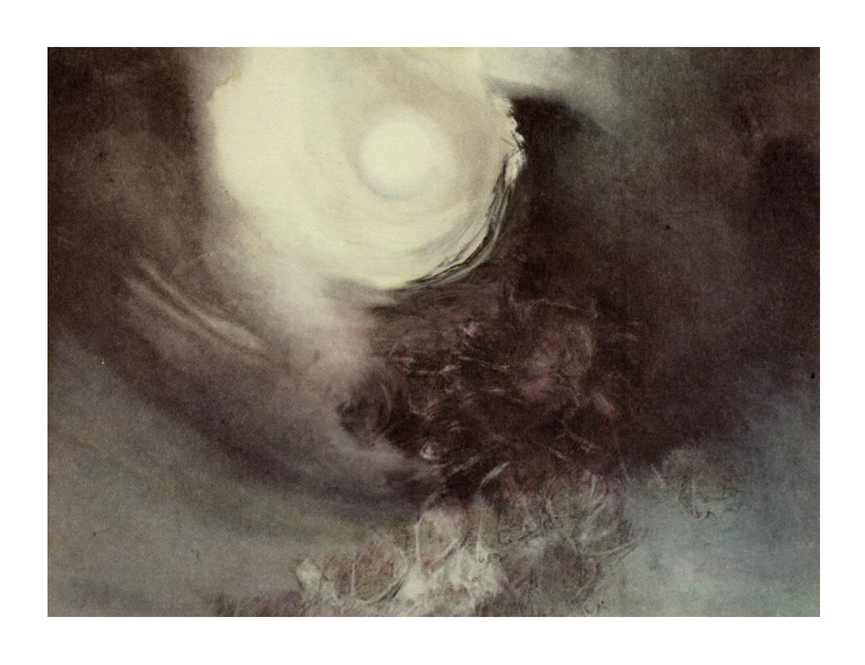
El embrión humano se halla, así, en una etapa o momento temporal meramente potencial y posee un *status* ontológico peculiar, pero es embrión *humano*, poseedor del patrimonio genético distintivo de la especie humana y de su propia originaria singularidad o unicidad. Nada le puede restar su significación de vida *humana*. De ahí que sea merecedor de un respeto especial y un trato humanizado. Pero de ahí también que al mismo tiempo pueda legítimamente ser destinado a la investigación científica y servir para reparar vida humana «en acto». Su destrucción no es evidentemente «homicidio», como tampoco lo es, en su propio momento ontológico, el feto que es abortado antes de la formación del sistema nervioso central. *Todo es cuestión de tiempo*, ciertamente, porque *el tiempo es el ser*.

§ A modo de conclusión

Reiteremos, así, que los asombrosos hechos revelados por las nuevas ciencias de la vida, junto con las cruciales preguntas, tan inéditas como fundamentales, que de ellos surgen, demandan *una renovación plena de la actitud filosófica originaria*. Que el carácter de umbral histórico, de transición hacia un mundo naciente al que parecen apuntar las revoluciones biomédicas y biotecnológicas, o sea, la significación eminentemente *novedosa* que ofrece la situación, obliga, en consecuencia, a retomar y reavivar los problemas en su sentido primigenio. Que todo ello, en suma, invita a rehacer la interrogación y la reflexión con asombro y mirada nuevos, también nacientes. Esto es lo que nos acerca al filosofar de los griegos, desde sus orígenes presocráticos.

La bioética del presente requiere esclarecer sus presupuestos ontológicos; atender críticamente a ellos, rehaciendo las originarias preguntas filosóficas sobre las cuestiones fundamentales que hoy, particularmente las ciencias y técnicas de la vida, ponen en evidencia. En general, la situación presente exige una ética que, con una clara memoria de lo humano, contribuya a que el proceso transformador preserve vivo el rostro de la *humanitas*. Se necesita asimismo, en la hora actual, una bioética que se defina por su significado secular, plural y dialógico, contrario al dogma, abierto a la deliberación, a la tolerancia y al respeto a la pluralidad o, lo que es lo mismo, acorde

con los nuevos tiempos. Una ética que, conforme al verdadero espíritu científico y filosófico, promueva la permanente disposición de lucha contra la ignorancia, y asuma a la vez, socráticamente, la incertidumbre y la perplejidad, promotoras perennes de la búsqueda. Una bioética, en suma, que ejerza la virtud de la *phrónesis* o sapiencia, junto con las del *asombro* y la *esperanza,* virtudes fundamentales en estos tiempos de cambios tan cruciales para la humanidad.



Razones filosóficas de una bioética laica

§ Repercusiones éticas y ontológicas de las actuales revoluciones biológicas

Los nuevos conocimientos biológicos de la naturaleza en general y de la naturaleza humana en particular, o sea, los revolucionarios descubrimientos de la biología evolutiva, de la genómica y de las neurociencias ponen en crisis saberes y valores centrales de la civilización occidental en tanto que repercuten en los cimientos de ella. Se trata, ciertamente, de nuevos conocimientos biológicos que cambian nuestro saber de la vida en general, obligando a repensar ontológicamente *la naturaleza del hombre*; pues de cómo se conciba ésta, dependen, de un modo u otro, la cultura y los valores que prevalecen en la sociedad. Y no sólo cambia nuestra tradicional «concepción del mundo y de la vida», sino que, con el progreso científico y tecnológico —como sabemos—, surgen nuevos poderes para intervenir materialmente en los más diversos ámbitos y niveles de lo viviente, alterando «lo dado».

La filosofía del presente, y en especial la ética, está obligada a incorporar las nuevas verdades y las nuevas potencialidades de las biociencias, así como a destacar las repercusiones de fondo, teóricas y prácticas, que conllevan los inéditos conocimientos que han traído consigo estos tres grandes avances científicos, intrínsecamente interconectados:[1]

[1] No es posible aquí sino aludir, a muy grandes rasgos, a unos cuantos de los hechos revelados por las biociencias, pertinentes a la temática de esta reflexión. En otros escri-

1. El necesario reconocimiento, desde Darwin, de la naturaleza *evolutiva* de la vida, del hecho de que ésta se va generando *en y por* el tiempo (por el cambio), transformándose y diversificándose en las infinitas formas de realidades vivas, hecho que trae consigo admitir que las especies no son «esencias» inmutables —como en varios pasajes lo destaco—, sino que constituyen un singular proceso mediante el cual unas formas de vida dan lugar a otras; todo ello regido por la ley fundamental e indefectible de la lucha por la supervivencia, clave decisiva del fenómeno de la vida, que pone en cuestión las concepciones «creacionistas».

2. Por un lado, el descubrimiento de la estructura del DNA en 1953, de la genómica (así como de la proteómica), que es el hallazgo considerado como la revelación del «secreto de la vida», implica reconocer que, en su sustrato bioquímico, la vida es esencialmente igual en todos los seres vivientes. De ahí que pueda afirmarse que, desde el punto de vista genómico, hay entre todos los seres vivos algo en común, al grado que pueda decirse que *el DNA del ser humano habla el mismo lenguaje que el DNA de una planta o una mosca.*[2] Esto, a su vez, conlleva la aparente paradoja de que tal *igualdad* originaria se exprese en la infinita *diversidad* de los seres vivos, particularmente en la infinita variedad de los individuos humanos. La vida es *una,* en su *diversidad.* Es infinitamente diversa, en y por, su unidad.

Por otro lado, se revela que el secreto de la vida está «escrito» como un «código» o «programa» biológico en el que se contiene, genéticamente definido y predeterminado, lo que cada ser vivo, como especie y como individuo, *es.* En el genoma estaría «contenido» aquello que hace ser lo que se *es* (bacteria, caballo u hombre). Dicho de otro modo: en ese «escrito» genético se halla la información de lo que tradicionalmente se ha entendido como «esencia», y en el caso del ser humano, estaría también inscrita en su cuerpo, su «alma».

---

tos he podido atender a estas cuestiones medulares con más detenimiento. Véase, en particular, *Genoma humano y dignidad humana*; «¿Qué ética para la bioética?», en *Perspectivas de bioética*, pp. 9-50, y «Para un nuevo reencuentro entre la filosofía y las ciencias de la vida», en *Filosofía y ciencias de la vida.*

[2] S. Garrard Post (ed.), *Encyclopedia of Bioethics.*

Y es fácil advertir, que estos nuevos conocimientos cuestionan la convicción de que el hombre ha sido creado *imago Dei*, y en general, se pone en tela de juicio la existencia de un mundo trascendente.[3]

3. ¿Y qué consecuencias para la ética puede tener la nueva idea del hombre que se desprende del conocimiento actual de su vida genética, *cerebral o neuronal*?

Lo principal es que, por todos los caminos científicos se ha cuestionado, si no es que *invalidado, el dualismo de sustancias:* cuerpo y alma, materia y espíritu, necesidad y libertad, naturaleza y cultura.

§ El cerebro humano

Hoy el cerebro se hace *visible* para la ciencia gracias a las revolucionarias tecnologías que hacen posible verlo por dentro y *vivo* (resonancia magnética funcional, FMRI). Son «visibles» sus emociones, sus decisiones, sus palabras, sus procesos pensantes, volitivos, sus valoraciones, sus memorias.

Hoy se le comprueba como un «micro universo», extraordinariamente complejo y sutil, que configura una prodigiosa red por donde circulan en sincronía señales eléctricas y sustancias químicas, las cuales, al mismo tiempo que comunican y dan unidad al cuerpo humano, *van produciendo la vida mental*, en el sentido más amplio de lo que sea la *mens* (o *psyché* para los griegos).

Y se sabe, asimismo, que el cerebro humano *conserva* los momentos de la evolución de la vida, a la vez que revela las innovaciones evolutivas que lo configuran y lo distinguen para dar lugar a la especie *Homo sapiens* en su identidad irreductible. El propio Darwin sostiene que estamos condenados a vivir, dentro de nuestro cerebro, con el cerebro de los animales que nos han precedido en la evolución.

Son evidentes las profundas implicaciones ético-filosóficas que tiene este nuevo saber científico. Desde luego, resulta comprensible

[3] Con estos trazos generales hemos puesto el acento en los aspectos extremos, en gran medida unilaterales, de la visión científica, con la intención de poner de relieve las tendencias y los aspectos controversiales que conllevan estos planteamientos. Más adelante el énfasis se pondrá, no en los extremos, sino justamente en la posibilidad de una visión integral y dialéctica en torno a estos temas decisivos para una bioética laica.

la fascinación que despierta, en especial, el nuevo conocimiento del cerebro humano. Ella podría explicar la consecuente tentación de absolutizar los poderes del «hombre neuronal», desembocando en posiciones *monistas y reduccionistas,* tal como se expresan, por ejemplo, en las siguientes expresiones de connotados neurobiólogos:

> Tus alegrías y tus penas, tus recuerdos y tus ambiciones, tu identidad y tu libre albedrío, no son sino *el comportamiento de un vasto conglomerado de células nerviosas.*[4]

> El cerebro es [...] una cosa que piensa, siente, elige, recuerda y planifica [...] y es extremadamente improbable que exista un alma o mente no física que realice el pensar, sentir y percibir. Solamente existe el cerebro físico y su cuerpo.[5]

> El origen de la mente humana ha de ser atribuido a algún proceso firmemente anclado en la sólida base del materialismo y de la selección natural (una grúa), y no a un misterio o a un milagro (un gancho celestial).[6]

§ La reacción conservadora frente a las revoluciones científicas y la laicidad

A esta nueva comprensión biológica del ser humano (como hombre natural, hombre genético, hombre neuronal), sobreviene —como era previsible— una fuerte *reacción* en defensa de los fundamentos y los valores tradicionales, ante todo de sus bases y concepciones religiosas. Se ha dado así el surgimiento y la expansión de una *bioética conservadora* y *confesional,* la cual se funda, por un lado, en la idea de una verdad revelada y su moral inmutable, así como en los dogmas de fe y la autoridad eclesiástica. Esto da lugar, a su vez, a una comprensible —y lamentable— confrontación entre la bioética conservadora y los avances y cambios generados, día a día, por las ciencias de la vida y sus poderes biotecnológicos. Tal oposición se expresa,

[4] F. Crick, *What a Mad Pursuit. A Personal View of Scientific Discovery.*
[5] P. Churchland, *Brain-Wise: Studies in Neurophilosophy.*
[6] D. Dennet, *La peligrosa idea de Darwin.*

ante todo, en el afán de detener, prohibir o, al menos, *postergar* o dar moratorias a la investigación y al progreso del conocimiento científico. Se origina, por tanto, el distanciamiento entre «bioética» y «ciencia», que se expande en varias latitudes, reavivando el fantasma del oscurantismo y la lucha entre ciencia y religión.

§ Laicidad e inmanencia

Paralelamente, sin embargo, se despliegan también las *concepciones* estrictamente *laicas* de la bioética *filosófica y científica* que buscan salvaguardar principios, normas y valores éticos desde una perspectiva racional y a la vez empírica, autónoma y realista, fenomenológica y conciliada con los grandes hallazgos de las ciencias de la vida y sus posibilidades biotecnológicas. Encontramos así dos principales trayectorias filosóficas de la bioética laica: una, que ha sido decisiva para la consolidación de la bioética en su esencial laicidad, que discurre por los caminos de la *ética liberal,* así como del utilitarismo, el pragmatismo, la analítica, principalmente (cercana a la tradición filosófica anglosajona, aunque también a algunos desarrollos de la posmodernidad); otra, la vertiente laica de la bioética que discurre más bien por los caminos de la *fenomenología* y la *dialéctica,* de la ontología existencial, del vitalismo, la teoría crítica y hermenéutica, el humanismo filosófico, recorridos ante todo en la tradición europea («continental») y su expansión a América Latina, en particular.

Reitero que lo más significativo es que el signo de *laicidad* que define a las distintas búsquedas de la bioética es su circunspección a la realidad espacio-temporal, hacia la autonomía de lo humano y lo vital —en contraste con la meta-física tradicional, sus dualismos y su trascendencia—. Tal inmanentismo se acentúa de manera radical en el siglo XX y estas primeras décadas del XXI.

Pero, además, no ha de olvidarse que, si algo caracteriza el nacimiento de la filosofía como tal, y en especial el de la ética en la Grecia clásica, es justamente el viraje hacia la Naturaleza («la *physis*» de la *Physis*), incluso hacia la interioridad del hombre, que representa el modelo de Sócrates. El «estar despiertos» ante «este mundo, uno y el mismo para todos», del que habla Heráclito.

Y es oportuno recordar hoy que, en su origen histórico en Grecia, la ética, como tal, es incomprensible sin su inherente laicidad, que quiere decir, su autonomía y autarquía, sin reconocer en el hombre mismo, en su conciencia y su razón, el origen y fundamento del valor, esto es, del bien y el mal, de la justicia y la injusticia, así como del sentido mismo de la vida humana. Filosóficamente, las *fuentes* de la ética no están en el ámbito de lo divino trascendente, sino en el interior psíquico de los seres humanos. Y éste es, ciertamente, el «humanismo» en su sentido primigenio y radical.

Es verdad que después de Sócrates, no por razones religiosas sino, paradójicamente, por «razones de la razón», es la propia filosofía la que genera la concepción *dualista*, principalmente en Platón, misma que Aristóteles, a pesar de sus esfuerzos por recuperar la unidad, consolida con la división entre sustancia y accidente, y con el desenlace onto-teo-lógico de su metafísica. Esta concepción, en los siglos posteriores, se habrá de fusionar, durante el Medioevo, con la tradición religiosa judeocristiana.

Es, precisamente, esta amalgama de metafísica y religión la que, con todos los avatares de la modernidad occidental, y con sus propias adaptaciones, habrá de pervivir hasta el presente. Y es justo tal fusión la que, en la actualidad, se encuentra históricamente amenazada por las revolucionarias verdades de las ciencias, aunadas a las decisivas críticas y renovaciones de la filosofía (algunas expresamente antimetafísicas), desde Kant. Pues en realidad, ese decisivo vuelco histórico que va de lo trascendente a lo inmanente, del «gancho» celestial del misterio y el milagro a la «grúa» que excava en la sólida masa de la materia y la «naturaleza» —según la imagen metafórica de Dennet—; ese viraje revolucionario que «invierte la tabla de valores», en términos de Nietzsche, se produce *en todos los ámbitos de la historia moderna y contemporánea.* También en la filosofía y en las ciencias humanas y sociales, en la política obviamente, en todas las artes y, en general, en toda la cultura de nuestros siglos.

Es en este contexto donde, tratándose del orden político en particular, se produce, junto con el progreso hacia la democracia, la separación de las Iglesias y el Estado fundándose el valor irrenunciable de la laicidad, la cual no es sino otra modalidad de ese movimiento histórico hacia la inmanencia, basada en una ética rigurosamente fi-

losófica, racional, objetiva, plural, democrática, que incorpore críticamente los nuevos conocimientos y capacidades de las bio-ciencias y las bio-tecnologías, sin partir de supuestos teológicos y religiosos en general.

§ Laicidad y religiosidad

Unos son los «objetos de razón», y otros, los «objetos de fe». El irreversible giro histórico que, como vengo diciendo, representa la modernidad, no significa no-religión sino independencia para la filosofía y el saber científico de todo credo y todo dogma, así como de toda apelación a una realidad trascendente, inmaterial e intemporal. El laicismo no sería *anti-religión* por el hecho fundamental de que *la fe no se discute*. No cabe discusión ni discrepancia entre *razón* y *revelación*, entre la búsqueda de verdades relativas, históricas y cambiantes como son las verdades científicas y filosóficas y la fe. La discusión, el debate y contrastación, la dinámica de consensos y disensos, así como de necesaria historicidad e intercomunicación, son inherentes al lenguaje de los hechos, a la argumentación y comprobación de las propuestas científicas o filosóficas siempre abiertas y corregibles de las experiencias *comunes*. Solamente en estas condiciones cabe el diálogo crítico, incluso con las bioéticas no laicas o confesionales, en tanto que éstas comparten hechos y problemas suscitados en los marcos del mundo fenoménico, temporal y material.

En síntesis, así, la laicidad tiene un significado *ético* ella misma, y una *bioética laica* posee, entre otras, estas notas distintivas:

1. El imperativo de *racionalidad*, y con él, de rigor, espíritu crítico, objetividad, conciencia histórica y social.
2. El reconocimiento fundamental de la *pluralidad o diversidad* de perspectivas y posiciones, y la consecuente disposición a asumir la propia relatividad, al igual que la perfectibilidad del conocimiento científico y filosófico, siempre en proceso, sin obtener logros *únicos, definitivos y absolutos*.
3. La aceptación de la necesidad de la *duda*, la *problematización*, la *pregunta*, inherentes al espíritu filosófico y científico, lo cual

se halla particularmente intensificado en las *cuestiones de bioética*. Pues éstas, en particular, son expresión de un estado de tránsito histórico o de transformación profunda del conocimiento y de las prácticas médicas, tecnológicas, sociales, así como de la idea del hombre y de su mundo natural y cultural.

4. La conciencia de la pluralidad y diversidad de la vida hace patente la exigencia de hacer de *la tolerancia* una auténtica virtud, lo cual sólo es posible cuando ella no se entiende en términos de «soportar» o «aguantar», sino de *aceptar* y *respetar, comprender* y *asumir el derecho a la diferencia interhumana.*

Pero tolerancia no se entiende tampoco como *indiferencia*, pasividad o mero eclecticismo. La aceptación de la pluralidad no implica la aceptación y el ejercicio de la *intolerancia*, misma que se expresa en las posiciones dogmáticas, prepotentes y fundamentalistas.

§ Bioética laica más allá de dogmatismos

Laicidad, como venimos diciendo, no es anti-religión pero sí anti-dogmatismo y anti-absolutismo, y, señaladamente, lucha contra la *imposición de un punto de vista sobre todos los demás*; todo lo contrario de lo que significa obtener consensos mediante el diálogo abierto y plural. (Imposición que suele ser no sólo de carácter moral —una moral—, sino también legal y político.)

Cabe concluir, así, que tampoco desde una posición laica es válido rechazar toda otra forma de conocimiento que no sea el de las ciencias positivas. O sea, el *dogma* que considera el saber científico como *La verdad.*

La ética y la bioética no pueden discurrir ni en contra ni al margen de las ciencias de la vida, pero sí en un ámbito vital, cognoscitivo y cultural mucho más amplio y complejo que el circunscrito a la visión científica. El saber de la ciencia no cancela las posibles *razones* tradicionales, ni la *sabiduría* moral y cultural que provienen de otras fuentes del pensamiento y de la experiencia histórico-social del ser humano. No hay cancelación por una razón fundamental: porque *no se cancelan las incógnitas, los problemas,* que han preocupado siempre

al ser humano y que hoy, incluso, se intensifican y multiplican, precisamente por la novedad de los hallazgos científicos y el poder de las nuevas tecnologías. No se cancelan las incógnitas, sino al contrario. No se minimizan siquiera las magnas preguntas que han motivado —y motivan— las búsquedas humanas por distintas vías, de las cuales la ciencia representa un camino supremo, obligado e insustituible, pero no el único, ni total. Significativamente, por lo demás, la ciencia misma desemboca en *la conciencia del misterio,* de los últimos enigmas para los cuales la razón, comprometida con la verdad, no tiene todas las respuestas. Los problemas no se agotan ni se despejan del todo en la búsqueda científica, sino que notablemente ella los incrementa. En este sentido, ciencia y filosofía llevan en su núcleo la sabiduría socrática del *saber y no saber* simultáneos. Cada nuevo conocimiento pone luz en lo desconocido al mismo tiempo que revela nuevas sombras y misterios. Precisamente por ello, ni las ciencias naturales ni las ciencias humanas encabezadas por la filosofía, pueden rebasar los límites de la experiencia y la razón con la pretensión de develar el misterio. Sólo pueden constatarlo y reconocerse a sí mismas en su limitación.

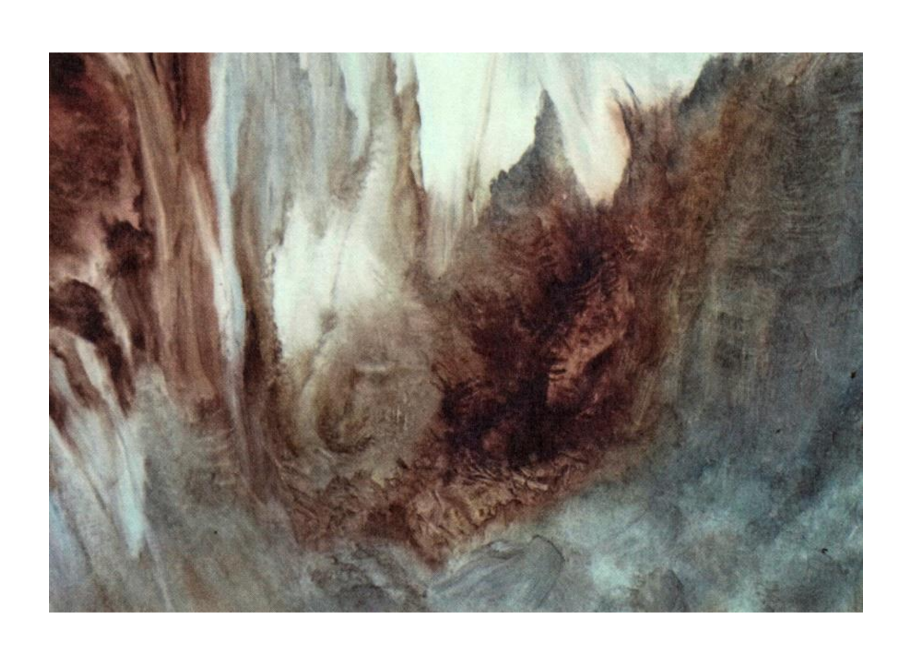
Es en este sentido en el que también el propio conocimiento científico revela, junto con el misterio, eso que puede llamarse el prodigio del ser, no en sentido religioso ni trascendente, sino en la naturaleza misma tal y como es percibida y valorada por las ciencias humanas. La vida en especial es motivo de «asombro y maravilla» (*thauma* le llamaron los griegos), hecho que es en el fondo inasible, «intocable» en su *última* razón de ser. Y es en este sentido, y sólo en éste, en el que la ciencia y la filosofía también pueden hablar de «la *sacralidad de la vida*» desde un ángulo estrictamente laico, o sea, como «aquello que es digno de supremo respeto y veneración» y es objeto de experiencia común. Las experiencias existenciales de magnificencia de la naturaleza y de la realidad en general, humana y no humana, no son privilegio exclusivo de las religiones, ni lo es el lenguaje que expresa tales vivencias.

Desde la ciencia y la filosofía, la vida humana es concebida, en especial por las neurociencias, como un episodio de la evolución que ha creado un prodigioso cerebro, un universo neuronal capaz de conciencia y «entendimiento», de riqueza emocional, de valoración, decisión y acción creadora, propia del *Homo sapiens*. Ese universo

donde la vida se hace consciente de sí misma y obtiene el poder de transformarse a sí misma, fase culminante del espectáculo en movimiento de la realidad de *este mundo*.

Resulta imposible, así, entender la bioética laica (y la laicidad en general) en un sentido meramente cientificista y racionalista —y no se diga meramente pragmático—, prescindiendo de la dimensión simbólica, cultural, axiológica en que *de hecho* existe la humanidad. Tal dimensión es también (como la de las biociencias y las tecnociencias) inmanente, objeto de experiencia y de razón: fenomenológica, histórica, hermenéutica, psicológica, sociológica y eminentemente filosófica. La realidad con la que la bioética trata, es ciertamente *bíos*, y concretamente, el cuerpo humano; *bíos* y a la vez *éthos* y *ethiká*. La interdisciplinariedad es ciertamente inherente a la bioética, y esto implica su necesaria y difícil condición de «puente» unificador entre las ciencias biológicas y las ciencias humanas y sociales. Puente entre ciencia y filosofía, y, a mi modo de ver, básicamente entre la biología y la ontología (u onto-antropología). Pues la cuestión de la laicidad de la bioética remite, en última instancia, a la cuestión de la naturaleza humana, que ha de considerarse en el presente desde el doble acceso: biológico y ontológico.

La bio-ética laica tiene, desde este enfoque, un fundamento *bio-ontológico* y se asienta en un saber verdaderamente actualizado de la propia *naturaleza humana*, sus criterios de valor y el sentido de lo humano. «Naturaleza» que hoy se tiene que concebir en su constitutiva (dialéctica) unidad e integridad espacio-temporal, su misteriosa amalgama de *natura-cultura*.



Neuro-ética y violencia[1]

> Los hombres deberían saber que sólo del cerebro se originan las alegrías, los placeres y las risas, así como las tristezas, las penas, el dolor y las lamentaciones. Es por el cerebro, de manera especial, que adquirimos sabiduría y conocimientos, y vemos y oímos, y sabemos qué es correcto o incorrecto, qué es dulce o insípido [...] y por ese mismo órgano, podemos sufrir locura o delirio, y nos asaltan miedos y terrores [...] por eso creo que el cerebro ejerce el mayor poder en el hombre.
>
> HIPÓCRATES, SIGLO V A. C.

§ El cerebro hoy

Es ciertamente asombrosa la vigencia que llega a tener en nuestros días esta certidumbre de Hipócrates acerca de la significación fundamental del cerebro humano; certidumbre nacida, en él, tanto de su excepcional experiencia médica como de la genialidad de sus intuiciones y razonamientos, y que hoy se alcanza —se corrobora incluso— mediante los extraordinarios avances de las ciencias de la vida. El desarrollo espectacular de éstas en el presente es obviamente inconcebible sin el progreso moderno de la metodología científica y, señaladamente, sin el colosal desarrollo tecnológico. Hoy el cerebro es *visible*; son visibles sus emociones, sus decisiones, sus palabras, sus procesos pensantes, volitivos, sus valoraciones, sus memorias. Hoy se le comprueba como un «micro universo», extraordinariamente complejo y sutil, constituido por algo así como 100 000 millones de células neuronales, cifra equivalente a las estrellas de la Vía Láctea; las neuronas se configuran en diferentes y fantásticas formas que se comunican entre sí, por medio de un especial «contacto» llamado

[1] Este trabajo fue publicado como «Introducción» a J. Muñoz-Delgado, J. L. Díaz y C. Moreno (comps.), *Agresión y violencia. Cerebro, comportamiento y bioética.*

sinapsis. Y todo ello configura una prodigiosa *red* por donde circulan sincronizadamente señales eléctricas y sustancias químicas, que al mismo tiempo que enervan el cuerpo humano, van produciendo la vida mental, en el sentido más amplio de lo que sea la *mens* (o *psyché* para los griegos).

Hoy se conocen las áreas y subáreas cerebrales donde ocurren las percepciones, emociones, razonamientos, decisiones, valoraciones, desde las funciones más primitivas hasta las más complejas y elevadas, distintivas del *Homo sapiens*. Pues hoy se sabe, asimismo, que el cerebro humano conserva filogenéticamente los momentos de la evolución de la vida, a la vez que revela las innovaciones evolutivas que lo constituyen y lo distinguen para dar lugar a la especie humana en su identidad irreductible.

De ahí que se llegue a hablar de cerebros (en plural) y que haya, incluso, quienes han pensado simplistamente que es «tri-uno»: el cerebro de la etapa del reptil, el de los mamíferos (inferiores y superiores) y el propiamente humano, resultado de la evolución de la corteza frontal.[2] Lo decisivo es, en todo caso, el hecho de que llevamos en nosotros mismos, como parte del propio órgano «actual», los «momentos» de la evolución; «somos», por así decirlo, ese *proceso temporal*, esos tiempos, esas necesidades, emociones y experiencias primitivas, prehumanas, integradas a través de la evolución a las capacidades cerebrales específicas del *Homo sapiens*. Tales capacidades dependen, en efecto, del prodigioso desarrollo de la corteza frontal del cerebro, la más reciente: neocortex. Se trata de esa vasta parte que se configuró hace cerca de un millón de años, que ocupa dos terceras partes (66%) del volumen del cerebro, la cual está hecha de pliegues, surcos, arrugas, columnas, capas neuronales. *Locus* cerebral donde «ocurren» neurológicamente las actividades superiores de la mente: el pensamiento abstracto, la memoria, las decisiones, la moralidad, en suma, la conciencia. Pensamiento abstracto más allá de lo inmediato en el tiempo y el espacio, como nuevas dimensiones de la vida emocional.

[2] P. D. MacLean, *A Triune Concept of the Brain and Behaviour.* [V. A. Kral *et al.*, *Psychology of Memory and Sleep and Dreaming*. Trabajo presentado en Queen's University, Kingston, Ontario, febrero de 1969.]

Pero el otro tercio cerebral es igualmente constitutivo y, en especial, tiene importancia medular el denominado sistema límbico, de más de doscientos millones de años de evolución, sede de las emociones, sobre todo las más arcaicas y fundamentales: el miedo, el placer, el dolor, la agresividad.

Darwin sostenía que estamos condenados a vivir, dentro de nuestro cerebro, con el de los animales que nos han precedido en la evolución. Chico Ponce de León hace una penetrante afirmación respecto al cerebro evolucionado que:

> [...] continúa conservando estructuras primitivas, una de las cuales es esta corteza primitiva de tres capas, muy parecida a la de los hemisferios del tiburón. La ferocidad del tiburón y el desarrollo de la neocorteza, hacen del humano el mayor de los depredadores. Es posible pensar que la maldad y la bondad, conceptos abstractos de límites un poco difuminados, son también el resultado de esta combinación de inteligencia y ferocidad instintiva.[3]

Neurológicamente, en efecto, la agresividad está implantada en esas regiones cerebrales más antiguas, las que conservan las reacciones y experiencias primitivas de la lucha por sobrevivir, sometidas a la ley biológica universal de la selección natural. Lugar de los instintos básicos y también sustrato básico del comportamiento humano, el antiguo sistema límbico comprende entre sus estructuras principales la amígdala cerebral, que es, en efecto, la fuente de las emociones más básicas, más antiguas y más determinantes para la vida. «Las modernas investigaciones continúan situando en la amígdala uno de los principales centros de procesamiento de la agresión».[4]

Aunque tampoco se puede perder de vista que el cerebro límbico interactúa con el sistema neofrontal o prefrontal en las funciones de la memoria y la atención, a la vez que se halla intrínsecamente anclado en el sistema endocrino y el nervioso autónomo o vegetativo —especie de intermediario entre la conciencia y las fuerzas inconscientes e instintivas—.

[3] F. Chico Ponce de León, «Neuroanatomía de la agresión humana», en J. Muñoz-Delgado, J. L. Díaz y C. Moreno (comps.), *op. cit.*, p. 103.

[4] *Ibid.*, p. 106.

El hecho es que, aun cuando pueda hablarse de «zonas», «áreas» o partes del cerebro que tienen una o varias funciones definidas, cada vez más las neurociencias hacen patente la esencial interacción que se produce en concreto entre las distintas regiones cerebrales, mostrando cómo en los hechos neuronales intervienen múltiples áreas y sistemas. Y en este punto, es particularmente decisiva la intrínseca interrelación entre las emociones y la razón, así como el hecho de que los estados emocionales estén acompañados de estados somáticos.[5] Todo está unido y unificado en el ser natural del hombre y señaladamente en el prodigioso universo neuronal que palpita en su encéfalo.

Tratándose del hombre, en efecto, la evolución misma lo ha provisto de ese extraordinario enriquecimiento o «corticalización» de su cerebro que culmina en la aparición del lóbulo frontal, de la nueva corteza que tiene, entre todas las facultades apuntadas, el poder de control e inhibición, de regulación en general de las emociones, y en especial de la agresividad y la violencia. Pero tiene asimismo, la fundamental capacidad de innovar o crear, más allá de las fuerzas destructivas de la violencia, otras múltiples y nuevas formas (históricas) de vida y sobrevida que permiten al humano asegurar su supervivencia, en otro nivel, expandiendo ilimitadamente su presencia en el planeta. El *Homo sapiens* es simultáneamente *homo creator*.[6]

Esto no significa, sin embargo, que los impulsos originarios de la violencia y de la agresividad se destruyan. Ellos que subyacen, «bajo control», cumpliendo sus funciones instintivas. Y en este sentido, habría que admitir que nuestro cerebro lleva en sí mismo una originaria determinación a la violencia, que el ser humano no puede extirpar. Lo cual contrasta con lo señalado en el *Manifiesto Contra la Violencia* que acordó la UNESCO en Sevilla en 1989, ha sido re-asumido en fechas posteriores y sigue siendo hoy punto de referencia crítica:

> Científicamente es incorrecto decir que los hombres tienen «un cerebro violento»; aunque nuestro aparato neurológico nos permite actuar

[5] Véase A. R. Damasio, *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*.

[6] Agresividad y violencia se toman indistintamente en nuestro contexto, por razón de que en éste se asume implícitamente la continuidad entre el animal no humano y el humano.

> con violencia, no se activa de manera automática por estímulos internos o externos. Como en los primates superiores y contrariamente a los demás animales, las funciones superiores neurológicas filtran estos estímulos antes de responder. Nuestros comportamientos están modelados por nuestros tipos de condicionamiento y nuestros modos de socialización. No hay nada en la fisiología neurológica que nos obligue a reaccionar violentamente.[7]

Sin embargo, lo que a mi juicio se estaría revelando es que sí estamos neurológicamente predeterminados para la violencia, al mismo tiempo que lo estamos para la no-violencia. El *Homo sapiens sapiens* —precisamente como *sapiens*— lleva también en su propio cerebro la capacidad de auto-trascendencia. Está neurológicamente condicionado para ir más allá de la naturaleza dada, sin cortar la continuidad con ella. Es la propia evolución natural la que potencia en el ser humano una nueva modalidad de cambio, no ya meramente biológico, sino histórico; es la evolución la que crea las condiciones biológicas de posibilidad para la creación cultural: desde la tecnológica hasta la científica, artística, ética, política, jurídica y mística; es la que hace posible, en particular, la construcción de nuevas formas de relación interhumana, contrarias a la violencia, sustentadas en la compasión, el altruismo, el respeto, el amor, la justicia, la libertad, la paz.

Cito aquí a Damasio:

> Es evidente que hay algunas emociones que son fundamentales para lograr el tipo de comportamientos sociales que consideramos más beneficiosos. Por ejemplo, la compasión, la vergüenza, el orgullo, la admiración por las acciones virtuosas [...] Toda forma de violencia tiene que ver con la falta de control de tendencias que están presentes en la naturaleza humana. Cualquier ser humano puede ser violento, como cualquier animal. Buena parte del desarrollo de la civilización se ha basado en un respeto cada vez mayor hacia la vida.[8]

[7] UNESCO, *Manifiesto de Sevilla Contra la Violencia*, cuarta proposición.

[8] A. R. Damasio, «Las emociones condicionan el pensar y el hacer». Entrevista realizada por el Centro de Formación Integral. Buenos Aires, 2015.

El escenario neuronal de la violencia

Las nuevas tecnologías, particularmente las de obtención de imágenes, han podido revelar qué es lo que ocurre neuronalmente en el interior del cerebro, dando lugar a la manifestación neurológica de la violencia.

Como es natural, el principal factor determinante de ella coincide con la presencia de tumores, daños o deficiencias cerebrales, sean de origen congénito o no. Genéticamente, se han detectado, en principio, tres genes (una variación del gen MAOA, y dos relacionados con la dopamina) impulsores de la violencia (encontrados, significativamente en jóvenes delincuentes que viven en la pobreza).

Pero cualquiera que sea su origen, genético o no, destaca el hecho de que la reacción violenta conlleva, para los neurobiólogos, una carencia o deficiencia, particularmente de ese neurotransmisor primordial que es la serotonina (y exceso de testosterona). De forma simplista cabe decir que un descenso del nivel de serotonina implica que ésta no realice su función básica que es la de inhibición de la agresión, desencadenando las diversas manifestaciones de la violencia.[9] Esto aunado, asimismo a un «déficit en la región prefrontal del cerebro».[10]

Y en consecuencia, lo que importa retener es que, en cualquier modo y grado en que se produzca neuronalmente la reacción violenta, ella representa una anormalidad, incluso una patología que responde a la ruptura del equilibrio de ese ámbito tan perfecto como vulnerable, que es el todo cerebral del hombre. «[...] la violencia [es] la expresión de un trastorno de la conducta o psicopatología, sin explicación adaptativa y con correlatos neuroanatómicos funcionales alterados».[11]

[9] La complejidad neuronal del fenómeno es objeto de decisivos análisis llevados a cabo por Chico Ponce de León, *op. cit.*

[10] Véase R. M. Mercadillo, «Agresión y cooperación: confluencias funcionales y cognitivas», en J. Muñoz-Delgado, J. L. Díaz y C. Moreno (comps.), *op. cit.*

[11] J. Muñoz-Delgado, «La agresión y la violencia en la psicopatología de los primates», en J. Muñoz-Delgado, J. L. Díaz y C. Moreno (comps.), *op. cit.*, p. 208. En este texto, además, se destaca el hecho fundamental del origen «social» de la violencia: «Las causas de los trastornos de conducta y la psicopatología, entendidas como consecuencias de

Cito unos cuantos pasajes del libro *Dana Guide to Brain Health* que, sin entrar en la complejidad científica del fenómeno neurológico de la violencia y la agresión, formula de distintos modos los hechos sustantivos:

> La propensión a la agresión impulsiva parece estar asociada a una falta de autocontrol sobre ciertas respuestas emocionales negativas, así como a una falta de miedo o comprensión de las consecuencias negativas de un comportamiento agresivo [...]
>
> La agresión impulsiva puede ser el producto de un fracaso en la regulación de la emoción. Los individuos normales pueden controlar sentimientos negativos voluntariamente mientras que los individuos predispuestos a la agresión y la violencia tienen una anormalidad en los circuitos centrales, responsable de las estrategias conductuales para la adaptación [...] La evidencia sugiere que las anormalidades en la función de la serotonina en las regiones del cortex prefrontal pueden ser especialmente importantes. Otros neurotransmisores y neuromoduladores, así como hormonas, están probablemente también involucrados.[12]

§ Interrogaciones e implicaciones ético-filosóficas

Las siguientes son preguntas obligadas ante estos descubrimientos de las neurociencias:

¿Se explica cabalmente el fenómeno de la violencia en términos de neurotransmisores, de estructuras y funciones cerebrales?

¿Qué consecuencias para la ética puede tener la actual comprobación empírica del poder del cerebro, exaltado por Hipócrates?

---

un proceso, permiten proponer que es en el «vínculo» entre individuos en donde se configura la conducta, es decir, en lo social» (*idem*).

[12] F. E. Bloom, F. Beal y D. J. Kupfer (eds.), *The Dana Guide to Brain Health*, pp. 426-428. Resulta imprescindible para la comprensión de la violencia el verla como un hecho de psicopatía, como hacen, con toda autoridad, F. Ostrosky-Solís y A. Ardila, «Neurobiología de la psicopatología», en J. Muñoz-Delgado, J. L. Díaz y C. Moreno (comps.), *op. cit.* La violencia aparece en el contexto de la psicopatía en general, en asociación a la criminalidad, pero no como sinónimo de ella, según lo que ahí se hace expreso. Considero particularmente relevante de sus análisis el poner de manifiesto la frialdad e indiferencia emocionales o el fenómeno de «subactivación» emocional, como determinante de la psicopatía y de la violencia.

¿Qué alcances para la vida moral y cultural humana pueden tener afirmaciones como la de Daniel Dennett cuando asegura que hoy sabemos que cada una de nuestras ideas, nuestros sueños, nuestros estados de ánimo, son eventos que se producen en nuestro cerebro, y que la conciencia no es más que un fenómeno físico, con el mismo fundamento que el magnetismo o la fotosíntesis?[13]

O la de Francis Crick: «Tus alegrías y tus penas, tus recuerdos y tus ambiciones, tu identidad y tu libre albedrío, no son sino el comportamiento de un vasto conglomerado de células nerviosas».[14]

¿Conducen los hallazgos científicos de las neurociencias actuales a la conclusión de la irresponsabilidad ética y jurídica respecto a las incontables manifestaciones humanas de la violencia, individuales y colectivas?

¿Se halla en la neurofarmacología, o en las diversas formas de terapia neuronal, la clave definitiva para la erradicación de las conductas violentas para la efectiva «pacificación» de los seres humanos, tanto de los individuos, los grupos y los pueblos?

¿Dónde están las fronteras entre la enfermedad y la responsabilidad?

Son evidentes las profundas implicaciones ético-filosóficas que tiene este nuevo saber científico.[15] Desde luego, resulta comprensible la fascinación que despierta el nuevo conocimiento del cerebro humano. De ahí pudiera explicarse la consecuente tentación de absolutizar los poderes del «hombre neuronal», desembocando en posiciones monistas y reduccionistas.

Indudablemente, los descubrimientos científicos no sólo ponen en crisis las concepciones dualistas tradicionalmente predominantes, generando el resurgimiento de nuevas formas de monismo naturalista o materialista, sino, con ello, desembocando en interpretaciones reduccionistas, consistentes en convertir, identificar o asimilar la dimensión humana, cultural, espiritual, con mera naturaleza biológica,

[13] D. Dennet, *Romper el hechizo. La religión como un fenómeno natural.*

[14] F. Crick, *What a Mad Pursuit. A Personal View of Scientific Discovery*, p. 3.

[15] Aunque estas implicaciones tienen un alcance general —y aquí no pueden quedar sino apuntadas— considero que son fundamentales para la indagación del significado cerebral de la violencia o el significado cultural, o más bien de la interacción entre ambas —como se verá más adelante, tras la digresión filosófica—.

corporal, en este caso puramente naturaleza electro-química, estrictamente somática, sometida a las consecuentes leyes deterministas.

La tentación monista y determinista se dio ya cuando se reveló la estructura del DNA y su trascendencia inequívoca para la comprensión de la vida universal, y de la vida humana en particular: «El DNA —la base invisible, eterna y fundamental de la identidad humana— ha adquirido muchos de los poderes una vez otorgados al alma inmortal [...] explica nuestro sitio en el mundo: nuestra historia, nuestra conducta, nuestra moralidad y nuestro destino».[16]

Simplificando, cabe decir que son tres las posiciones o las respuestas que se dan a esta antigua controversia que resurge con renovadas fuerzas y nuevas significaciones, tanto en la ya clásica discusión de la filosofía de la mente, como en las búsquedas de los propios científicos y filósofos de otras tradiciones filosóficas. Y como suele ocurrir, dos de estas posiciones son de carácter extremo y la tercera de justo medio o equilibrio. Sólo para dar una breve y muy esquemática ilustración de estas distintas posibilidades, me referiré a unos cuantos autores:[17]

La primera posición es el *monismo reduccionista radical* que particularmente en neurociencias y en neuroética defienden los esposos Churchland creadores del monismo «eliminacionista» por el cual se considera que las creencias, el miedo, el dolor, la alegría, etcétera, no son sino mera «psicología popular», de modo que ha de quedar simplemente eliminado por la ciencia neurológica, pues es en ésta y sólo en ésta en donde cabe dar respuesta neuronal a los fenómenos mentales. Patricia Churchland afirma que el cerebro «es una máquina causal» que piensa, siente, elige, recuerda y planifica. Considera que es muy improbable que exista un «alma» que realice todas esas funciones.[18]

Y el filósofo Danniel Dennet afirma: «El origen de la mente humana ha de ser atribuido a algún proceso firmemente anclado en la sólida base del materialismo y de la selección natural (una grúa), y no a un misterio o a un milagro (un gancho celestial)».[19]

[16] D. Nelkin y M. S. Lindee S., *The DNA Mystique. The Gene as a Cultural Icon*, p. 57.
[17] La traducción de las citas es mía.
[18] Véase P. Churchland, *Brain-Wise: Studies in Neurophilosophy*.
[19] P. E. Johnson, «La peligrosa idea de Daniel Dennet», en *The New Criterion*, p. 28.

En la segunda corriente, oponiéndose al materialismo reduccionista, se da, en el otro extremo, una vuelta al dualismo, representada por Popper y Eccles que proponen un *dualismo interactivo*.

Selecciono aquí un pasaje de Eccles donde se reitera el dualismo tradicional inseparable de la concepción religiosa:

> El materialismo no puede explicar la maravilla y el misterio del uno mismo humano, con sus valores espirituales, con su creatividad, y con su unicidad para cada uno de nosotros; tenemos que reconocer que somos seres espirituales con las almas que existen en un mundo espiritual, así como seres materiales con los cuerpo y los cerebros que existen en un mundo material.[20]

Y son varios los filósofos cercanos a las neurociencias —con frecuencia cultivadores de ellas— que se proyectan a la búsqueda de esa tercera vía que pueda ir más allá del dualismo y del monismo reduccionista, sin dejar de dar razón de los dos hechos: *la unidad y la dualidad*, lo corporal y lo mental, la *natura* y la cultura: *soma* y *psyché*.[21]

En el tratamiento del problema de mente cuerpo es obligada la referencia al «monismo anómalo» de Davidson, quien reconociendo, en algún sentido, «la identidad» entre sucesos mentales y sucesos neuronales, defiende la irreductibilidad de los primeros, su propio carácter «anómalo», no sujeto a las leyes causales físicas, y considera que el mismo acontecimiento puede ser contemplado en más de una descripción.[22]

En la tradición de la filosofía francesa destaca lo defendido por Paul Ricoeur cuando dice que se trata no ciertamente de dos realidades, la neurológica y la moral, sino de dos discursos diferentes: el científico y el filosófico. En uno (el de la neurobiología): «[...] es cuestión de neuronas, de conexiones neuronales, de sistema neuronal». En el otro, se habla de conocimiento, de acción, de sentimiento, es decir, de actos o estados caracterizados por intenciones, motivaciones, valores.[23]

[20] J. C. Eccles, *Mind and Brain: The Many-Faceted Problems.*

[21] Véase la imprescindible obra de José Luis Díaz, *La conciencia viviente.*

[22] D. Davidson, «Mental Events», en *Essays on Actions and Events.*

[23] J.-P. Changeux y P. Ricoeur, *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*, pp. 23 y ss.

Se trata de una dualidad de perspectivas que no implica —según precisan Changeux y Ricoeur— dualidad de sustancias. En un caso se habla de lo que sería el *cuerpo-objeto* de la ciencia; en el otro, del *cuerpo-sujeto*, del cuerpo viviente y vivido (*vécu*); el cuerpo propio, parte del mundo y desde el cual se da la experiencia vital. «La dotación en capacidad está, sin duda, profundamente arraigada en lo biológico, pero el paso a la efectividad moral presupone el lenguaje, la obligación moral, las instituciones, todo un mundo normativo, jurídico, político».[24]

Por otra parte, desde un monismo sin concesiones, pero sin aceptar el reduccionismo están quienes consideran que no hay más que una única realidad, la neuronal, biológica, pero que desde ella, por así decirlo, desde el cerebro mismo, como facultad superior suya, surge la conciencia o la mente. «Naturalismo biológico» le llama John Searle, quien, en consecuencia, sostiene que sólo el cerebro, no la máquina (el ordenador), logra acceder al significado y al pensamiento. La intencionalidad, la unicidad y la visión holística son, por lo demás, notas distintivas de la conciencia. Para él, el misterio de la conciencia es un fenómeno biológico que se lleva a cabo en la estructura del cerebro. Asegura que la investigación se ha visto obstaculizada por dos opiniones equivocadas: que el pensamiento humano se compone de simples procesos computacionales, y que la conciencia es sólo un procesamiento de información. Estas opiniones son profundamente antibiológicas. «Yo creo, por el contrario, que comprender la naturaleza de la conciencia requiere, decisivamente, comprender cómo es que los procesos cerebrales causan y llevan a cabo la conciencia».[25]

Y para otra de las figuras más representativas de la neurología en Francia, Pierre Changeux, el «hombre neuronal», él mismo, es moral y espiritual: el cerebro es una especie de materia excepcional, excelsa diríamos, por su capacidad de contener y expresar el espíritu, que no es nada inmaterial ni separado. Las posibilidades combinatorias ligadas al número y a la diversidad de las conexiones del cerebro del hombre parecen efectivamente suficientes para dar cuenta de las capacidades humanas.

[24] *Ibid.*, p. 37.

[25] J. R. Searle, «La conciencia», en Juliana González V. (coord.), *Filosofía y ciencias de la vida*, p. 93.

> ¿Para qué seguir hablando de «Espíritu»? Lo mental y lo físico no son más que dos aspectos de lo mismo. La identidad entre estados mentales y fisiológicos o físico-químicos del cerebro se impone con plena legitimidad.
>
> ¿Para qué seguir hablando del problema *mind-body*?
>
> Todo lo que tradicionalmente pertenecía al dominio de lo espiritual, lo trascendente y lo inmaterial está en vías de ser materializado, naturalizado y, digámoslo, simple y llanamente, humanizado. ¿Se trata de la muerte del hombre? Todo lo contrario. Lo veo más bien como un prodigioso fermento de vitalidad.[26]

En México sobresalen, a mi juicio, los trabajos de dos pensadores que, por dos distintos caminos, buscan superar tanto el dualismo como el monismo reduccionista: Roger Bartra con su *Antropología del cerebro* y José Luis Díaz con *La conciencia viviente.*[27]

Y en este orden de búsquedas, destaca de manera significativa el resurgimiento actual de Spinoza, cuya filosofía representa una especie de «monismo-dual». Pues para el autor de la *Ethica* sólo hay una sustancia (Naturaleza-Dios), una sola racionalidad causal, y dos modos de la misma sustancia: pensamiento y extensión. Alma y cuerpo. No cabe dualismo al modo cartesiano, pero tampoco [in]-diferencia respecto de los dos modos de ser —dos en principio, los conocidos, porque podrían ser infinitos—.[28]

Acaso, como muchos pensadores reconocen, no se llega a esclarecer en definitiva el misterio de cómo la señal (neuronal) se «hace» símbolo y como el símbolo puede «hacerse» señal electroquímica: el misterio final de la dialéctica mismidad-alteridad, de la materia y el espíritu. Reconocer el misterio, el enigma, es, a mi modo de ver, más científico que pretender que está resuelto, o que eliminar uno de sus términos. Y a la vez, reconocer el misterio no es invalidar el problema y la búsqueda de razones.

[26] J.-P. Changeux, *El hombre de verdad*, p. 227.

[27] R. Bartra, *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*, y José Luis Díaz, *op. cit.*

[28] B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1677).

§ Cerebro y mundo

Es incuestionable, en todo caso, el necesario reconocimiento del carácter «abierto» del cerebro, el hecho de que sea él mismo —desde los cerebros más primitivos— el órgano principal de la relación, o mejor, de la pertenencia del ser vivo a su mundo.

> Los factores neuronales interactúan indudablemente con las tempranas influencias del entorno. El verdadero circuito que aquí se identifica jugando un papel crucial en la regulación emocional está dramáticamente formado, configurado, por las primeras influencias sociales. Los factores biológicos solos no determinan si una persona será agresiva. Los factores ambientales como la educación y las interacciones sociales seguramente también contribuyen a la propensión a una conducta agresiva o violenta.[29]

En sus inicios, el hallazgo de la estructura del DNA y de su significación fundamental para la vida, desde sus más simples y primitivas formas hasta la extraordinaria complejidad de la vida humana, suscitó también grande entusiasmo («Hemos descubierto el secreto de la vida», dijeron Crick y Watson) que se sostuvo: «Acostumbrábamos pensar que nuestro destino estaba en las estrellas. Ahora sabemos que, en buena medida, nuestro destino está en nuestros genes».[30]

Pero la propia ciencia genómica avanzó hacia la superación del determinismo tajante que se daba en sus orígenes. Esto, debido en gran medida al reconocimiento del inequívoco papel que juega el medio ambiente, o entorno, en relación con los genes. Pues es esencial a éstos, no sólo el hecho de su dinamismo interno, sino su «plasticidad», su permanente capacidad de activarse o desactivarse, expresarse, o no, de acuerdo con el medio ambiente.

> Mientras más descubrimos que los genes tienen influencia sobre la conducta, más encontramos que ellos trabajan a través de la cultura

[29] F. E. Bloom, F. Beal y D. J. Kupfer (eds.), *op. cit.*, p. 428.
[30] J. Watson, *Nature*, vol. 421, enero de 2003.

> [...] la naturaleza humana proviene de una interacción de la naturaleza con la cultura.[31]

> [...] El genoma no es un sistema estático, invariable, sino todo lo contrario. El genoma de los seres vivos, nuestro genoma, es un sistema dinámico, interactivo, que se rearregla (*sic*) en cierta medida y cuyo propósito es el de generar un organismo que reaccione hacia y con el medio ambiente, y nuestro cerebro es el mejor ejemplo de lo anterior.[32]

Infinitamente más plástico, más moldeable y cambiante es en general el cerebro, y con más razón el cerebro humano. Incluso, frente al dogma de que no habría regeneración neuronal, ahora se sabe que la hay señaladamente durante la infancia, pero también durante toda la vida, e incluso en la vejez.

Como lo señala José Luis Díaz:

> Y si bien la genética predispone hacia ciertos comportamientos, existen numerosos mecanismos que inhiben la expresión de esas conductas, más efectivos conforme avanza la encefalización y el desarrollo del lóbulo frontal; muchos de ellos son de naturaleza cultural, como normas, ideologías o modas de conducta.[33]

> [...] que los factores innatos del comportamiento sean los genes, los circuitos cerebrales o los factores neuroquímicos, no definen unívocamente la conducta, como tampoco lo hacen los factores adquiridos del aprendizaje, las normas culturales o la cosmovisión por sí mismos, pues ambos interactúan desde el principio para moldear procesos de desarrollo de respuesta mutua, determinantes de creencias o comportamientos.[34]

[31] M. Ridley, *Nature via Nurture. Genes, Experience, and what Makes us Human*, p. 278.

[32] F. Bolívar Zapata, *Obra científica IV. La genética moderna: fundamentos y horizontes*, p. 96.

[33] J. L. Díaz, «Psicobiología de la agresión y la violencia: implicaciones bioéticas», en J. Muñoz-Delgado, J. L. Díaz y C. Moreno (comps.), *op. cit.*, p. 167.

[34] *Ibid.*, pp. 169-170.

Ciertamente, las funciones del cerebro humano son inconcebibles sin la conciencia de lo real y la de sí mismo; es a través de las infinitas conexiones neuronales que se perciben, se reciben y se incorporan los datos del mundo; por medio de ellas se les procesa, se les transforma, se les recrea y se les expresa, para que, circularmente, se les reciba de nuevo, transformados, se les incorpore y así en un fluir interactivo interminable, mientras la vida pervive. La intencionalidad es ciertamente nota definitoria del cerebro humano. Y éste (la naturaleza humana) se define, señaladamente, por esa doble y simultánea facultad suya: el *logos*: razón y lenguaje a la vez: la capacidad de inteligencia y de comunicación interhumana —inseparables, por lo demás, de la temporalidad— por su constitutiva racionalidad y constitutiva «sociabilidad». Pues, en efecto, la condición social, comunicada y comunitaria es inherente a la biología humana, además de que es ontológicamente constitutiva: el ser humano es ciertamente ser en el mundo y ser con los otros. (*Sein-in-Welt y Mit-Sein*), en categorías de la ontología heideggeriana.

Es evidente así que el mundo humano no ocurre como otra realidad sustancial separada o separable del cuerpo y su cerebro. *El espíritu está encarnado.* Hay para el pensamiento, las morales, las religiones, las políticas, las artes, correlatos «neuronales».

Pero lo inverso también es patente: la realidad física, natural o biológica del ser humano, su prodigioso universo neuronal, no ocurre sin sus «correlatos culturales o mentales», no se genera aparte de la dimensión de la cultura, o sea, de las creaciones simbólicas y espirituales del ser humano, sin el impacto creador y destructor que el ser humano ejerce sobre la naturaleza, la humana y la no humana. *El cuerpo humano es cuerpo «animado»*, simbólico, cuerpo viviente, consustancialmente humanizado.[35]

Es necesario superar esa falsa dicotomía entre el psicologismo de Freud, por ejemplo, y el sociologismo de Durkheim. ¿De dónde viene la destructividad humana, incluso el suicidio —se preguntaban—? Viene de dentro, diría Freud, de las pulsiones tanáticas de la psique. Viene de fuera, y sólo de fuera, sostiene Durkheim, de la per-

[35] Roger Bartra (*op. cit.*) acuña el concepto del «exocerebro» como aquel que abarca justamente la unidad interna-externa del cerebro humano: el cerebro «natural-cultural».

versión social, de la incapacidad de las sociedades de dar sentido a la vida de las personas.

Hoy tenemos que comenzar por reconocer que éste es falso problema. Se trata de una realidad inter-activa, circular; de un recíproco condicionamiento, de dentro-fuera, fuera-dentro. Doble fuente neuronal y mental, neuronal y cultural: ambas configurando un solo caudal necesariamente irreductible, en un sentido o en otro.

Y no sería cuestión de saber si somos o no somos violentos por naturaleza. Pues la clave está en que propiamente no *somos* (violentos y no violentos), sino que nos *hacemos* en la interacción con el mundo, en la experiencia vital. La relatividad al entorno nos va definiendo y determinando. Estamos simultáneamente pre-determinados a la violencia y a la no violencia. Se entretejen sin fin la realidad y la posibilidad, lo dado y lo adquirido. Esto es lo que estaría significando lo que el neurobiólogo denomina la «plasticidad» del cerebro, su susceptibilidad de ser moldeable por la experiencia, por el entorno, por la educación, y por aquello que es éticamente decisivo: por la capacidad del propio cerebro humano de auto-conciencia y de «auto-modelaje» o auto-*póiesis*; por su potencialidad para auto-determinarse, en función de fines y valores.

§ Violencia y cultura

¿Cómo entender, de acuerdo con esto, una de las expresiones más perturbadoras, sobre todo éticamente perturbadoras del comportamiento humano, como es la violencia, tan marcadamente expandida en nuestro mundo, tomando en cuenta esta paradójica unidad-dual, natura-cultura, cerebro-mente?

Es fácil inferir que en el fenómeno de la violencia interactúan circularmente la violencia neuronal y la cultural. Y si resulta imposible hablar de la violencia sin sus correlatos neuronales, tampoco es posible su comprensión sin sus contenidos y motivos sociales y psicosociales, históricos, culturales, políticos, económicos. Nada de esto, es «superstición folclórica».

Desde la perspectiva socio-histórica y cultural, un problema central es el de la justificación de la violencia. Las apologías de ésta han

sido particularmente efusivas en algunos pensadores. Y muy relevante sin duda es la concepción de Marx de la violencia como «partera de la historia».

La violencia liberadora, justiciera, vendría a justificarse como el medio válido, el más propicio incluso para el fin supremo de la justicia y la libertad. «Ganaremos el derecho a amar derramando sangre» —afirmó por su parte Sartre—.

Pero hoy, como sabemos, la experiencia histórica y la conciencia ético-política de los últimos tiempos han mostrado el fracaso y la inadmisibilidad de que sea la violencia el medio (ni legítimo, ni único, ni efectivo) para superar la violencia: ésta —diríamos— es «tautológica». Violencia sólo es violencia.

El problema es que suelen confundirse lucha y violencia, violencia y fuerza (*vis*) en general. No son equivalentes, la violencia es una modalidad específica que conlleva necesariamente dominación, odio, crueldad, atentado a la dignidad del otro (o de sí mismo cuando es autodestrucción). Implica una especie de retroceso psíquico y emocional que hace aflorar los impulsos más primarios de fiereza, cólera y aniquilación, nacidos en el fondo del miedo, la impotencia, el fracaso o la atrofia de las emociones de signo contrario y de las facultades racionales de creación y civilización.

Y aun cuando la violencia tuviese alguna supuesta justificación política o estratégica, no puede explicarse sino como último recurso y «mal necesario», pero mal al fin.[36]

Lo que no podría suscribirse, en ningún caso, es una pretendida justificación ética de la violencia. Javier Muguerza dice: «La ética no puede justificar ninguna clase de violencia [...] implicaría el absurdo de pretender justificar éticamente la negación de la ética».[37]

Sin duda, la historia humana, al igual que las diversas conductas de las personas, da testimonio de esas destructivas y siempre trágicas

[36] En otras aproximaciones al tema de la violencia y en especial al problema de la «multivocidad de la violencia» he atendido a aquellas formas que parecen estar justificadas, concluyendo, sin embargo, lo que aquí subrayo: violencia y ética se excluyen recíprocamente. Es cierto que hay múltiples formas de fuerza, de lucha, de negación, etcétera. Pero considero necesario reservar el término de violencia para las formas que coinciden con lo que define en especial la OMS.

[37] J. Muguerza, «La no violencia como utopía», en A. Sánchez Vázquez (ed.), *El mundo de la violencia*, p. 42.

manifestaciones de la violencia y la guerra. De esas malignas propensiones que llegan a dominar en los individuos y en los pueblos. Son varios, de hecho, los modos de la violencia, unos abiertos, otros enmascarados. Violencia física, psicológica, política, religiosa, individual o colectiva, etcétera. Y es cierto igualmente que hay situaciones en que se ejerce la violencia como el medio contra la violencia. (Resaltan en este punto los análisis de René Girard sobre la violencia religiosa y las posibles críticas a la ley del Estado represor.)

Pero lo que aquí importa destacar es el hecho de que el ser humano ha encontrado numerosas formas en las que se puede relativizar, minimizar, controlar la fuerza de la violencia.

Pudiera decirse, incluso, que casi en una especie de paralelo con la estructura evolutiva cerebral descrita, el fenómeno moral y cultural de la violencia implica una falla o carencia, una claudicación de las capacidades superiores (neocorticales), racionales y morales, políticas y legales, con las que el ser humano ha contado en su historia (y cuenta en su cerebro), para el control de sus reacciones inmediatas y «primitivas», construyendo las formas pacíficas de vida.

La cultura científica y humanística, artística, filosófica, jurídica, educativa, en general está motivada en su esencia por la realización de valores pacifistas. En su autenticidad, la cultura es testimonio patente de que la naturaleza intrínseca del ser humano (ahora biológicamente comprobada) se expresa, paradójicamente, como literal sobre-naturaleza. La trascendencia de la violencia: la no-violencia es, por tanto —junto con la predeterminación a la violencia—, un valor universal, inscrito en el cerebro y en la esencia cultural de todos los hombres.

§ La hegemonía actual de la violencia

Hoy, sin duda, la violencia ha adquirido una expansión, una penetración y agudización pasmosas en nuestro mundo supuestamente civilizado, tanto el del siglo XX como lo que va del XXI. Ya en 1994 la ONU advertía «La violencia es el máximo reto con que se enfrentará la humanidad en el siglo XXI».

Tiempos históricos en que la violencia adquiere formas inéditas y extremas. Las siempre reiteradas y siempre insuficientes referencias: Auschwitz, Hiroshima, Gulag, Kosovo, Nueva York, Madrid, Irak, Israel, Palestina... y así, interminablemente... Aquí y allá: secuestros y asesinatos, narco-criminalidad, mujeres asesinadas, violencia intrafamiliar, tráfico de seres humanos, pederastia incalificable, extendida en «sacerdotes» y monjas; violencia inconcebible en los medios de «entretenimiento», televisión, internet, videojuegos; invasión de los valores mercantiles y meramente sexuales en las relaciones; crecimiento incontrolable de esa forma de la violencia que es la pobreza extrema. Violencia contra los animales, contra los árboles, contra los frutos de la tierra, contra los mares, los aires, las piedras. Violencia como indiferencia emocional frente al otro y su sufrimiento. Atrofia o pérdida del milagroso poder humano de comprensión y compasión: del verse en el otro y ver al otro en sí mismo. Predominio del miedo, la inseguridad, la desesperanza, y así interminablemente.

Y como es natural, una cultura de violencia genera obviamente cerebros de violencia, los cuales, a su vez, son determinantes de la violencia cultural.

> Nuestro tiempo [dice Eduardo Nicol] ha generado una verdadera cultura de la violencia y el odio [...] La violencia forma cultura cuando todo está destemplado; cuando deja de ser incidente y se coinvierte en una predisposición; cuando invade territorios que son por naturaleza apacibles; cuando se preconiza como el único procedimiento eficaz; cuando, en suma, la eficacia se adopta como *razón* suprema.[38]

§ Movimientos contracorriente

Y no obstante, por contradictorio que parezca, también hoy son insoslayables las evidencias de un movimiento histórico de signo contrario, aquel que, a contracorriente, se despliega en pos de los valores de la igualdad, la paz, la justicia, la tolerancia, la solidaridad. El nuestro es tiempo de derechos, como lo concibió Bobbio, particu-

[38] E. Nicol, *El porvenir de la filosofía*, p. 50.

larmente de los derechos humanos. También nuestros siglos lo han sido de fundamentales liberaciones —antes inimaginables— y de un poderoso impulso irreversible que avanza hacia una progresiva destrucción de las atávicas estructuras de dominio e instrumentalización (cosificación) del hombre por el hombre, sustrato medular de la violencia.[39]

§ Factores culturales determinantes de la violencia actual

Pero es innegable que por importantes que sean estos impulsos históricos hacia una verdadera transformación de la cultura, ellos han sido hasta ahora insuficientes para detener el derrumbe de los valores éticos y de los ideales dentro de una sociedad más racional, justa e igualitaria, más humanizada y más proclive a la paz y la concordia. No se ha logrado superar, en efecto, la hegemonía totalitaria de ese estado de agresividad y violencia que se expande en todas direcciones, incrementada ahora por poderosas tendencia regresivas al conservadurismo y el consecuente oscurantismo.

¿A qué puede obedecer, en sus raíces históricas más universales y determinantes, la ruptura del equilibrio social y axiológico, haciendo predominante la violencia?

En términos generales y metafóricos puede hablarse de lo que Nietzsche llamó (siguiendo la expresión hegeliana) «La muerte de Dios». Sólo que ahora se trataría también de «la muerte de La Razón», de la que los ilustrados llamaron la «Diosa Razón». «Muertes» que, más allá de la metáfora, corresponden objetivamente al hecho de la crisis de la meta-física y de la visión teológica del mundo y, posteriormente, a la crisis del racionalismo y, con ellas, el derrumbe de todos sus valores.

[39] Cosificación que en el orden concreto se traduce en todas las formas de desigualdad, de racismo y estigmatización, y en especial de dominio y «objetivación» de la mujer. Destaca en este aspecto el trabajo de Luciana Ramo Lira e Irma Saucedo González, «La agresión y violencia de género en seres humanos» (en J. Muñoz-Delgado, J. L. Díaz y C. Moreno (comps.), *op. cit.*) en donde sus autoras llevan a cabo un extenso y profundo análisis de la violencia de género y de la corporeidad femenina y humana en general, tanto en sus horizontes históricos como en la actualidad.

> ¿Quién nos ha dado la esponja para borrar el horizonte? [...] —profetizaba Nietzsche— [...] ¿Nos caemos sin cesar? [...] ¿Todavía hay un arriba y un abajo? [...] ¿No erramos como a través de una nada infinita? [...] ¿No veis oscurecer cada vez más, cada vez más? ¡Dios ha muerto! ¡Y nosotros somos quienes le hemos dado muerte![40]

Pero esto a su vez coincide —ya no metafóricamente— con la mencionada crisis de las concepciones dualistas, reinantes en los diversos tiempos y diversas latitudes, especialmente de la tradición filosófica occidental: desde el dualismo ontológico entre el ser inmutable y la realidad cambiante, inaugurado por Parménides de Elea y consagrado por Platón y Aristóteles (refundido después con la tradición religiosa judeocristiana del Medioevo y resucitado en la metafísica dualista de Descartes), hasta en la ética kantiana o bien, en la ontología de Sartre en pleno siglo XX. Sólo que con la crisis de los dualismos se «borra» la significación del orden espiritual y racional del ser humano, y moral, creadora o libre; se desvanece la seguridad en la excelencia o *areté* del hombre, cifrada en esa parte presuntamente separada del cuerpo, «el alma», *imago Deus.* Sobreviene la demoledora y tan denunciada crisis de valores de nuestro tiempo.

Pierre Chaunu lo expresa en términos de:

> [...] la fantástica llamarada de violencia verdaderamente anómica en el seno de los centros urbanos y peri-urbanos de las sociedades industriales de alta tecnología. Estas violencias son debidas a la pérdida de los sistemas de valores de muy antiguas sociedades de confianza fatigadas. Es todo un sistema de valores el que está en jirones.[41]

[40] F. Nietzsche, «La gaya ciencia», en *Obras completas,* vol. III., p. 108.

[41] P. Chaunu, «Violencia, guerra y paz», en J. Muñoz-Delgado, J. L. Díaz y C. Moreno (comps.), *op. cit.,* p. 308. Véase la significativa interpretación de la violencia histórica que realiza Chaunu en este trabajo, donde pone de relieve cómo hasta 1914 las guerras habían sido cada vez menos mortíferas, gracias paradójicamente, al progreso de los armamentos y a su regulación institucional. Y cómo la «segunda guerra de los 30 años», como la llama: (1914-1945), eleva por el contrario, en porcentajes increíbles —particularmente por el nazismo y el comunismo— el millonario número de muertos, militares y civiles. Cómo, asimismo, la bomba atómica fue «el milagro» que imposibilitó la tercera guerra mundial, y cómo, en suma, se disuelve la guerra entre las dos magnas potencias para que se traslade al interior, como violencia intra-nacional, no menos cruel y devastadora.

El vuelco hacia esta realidad, ni siquiera a la razón, no ha traído la vida plena del hombre humanizado, del *Homo humanus*, en verdad reconciliado con la naturaleza, responsabilizado de ésta tanto como de sí mismo y de los otros humanos. No ha traído consigo un renacimiento del vitalismo y del humanismo, renovados y conciliados con la ciencia y la razón, sino todo lo contrario.[42]

Y las propias revoluciones de las biociencias y biotecnologías juegan aquí un papel ambiguo. Pues, por un lado, conllevan amenazas de deshumanización, particularmente la neurología con la propensión reduccionista y la tentación de suplantar el esfuerzo libre y moral de los seres humanos, por la terapia o el mejoramiento neuronal, contribuyendo así a la literal «des-moralización» de nuestro tiempo.

Pero, por otro lado, y esto es lo que a mi juicio vale la pena destacar, este nuevo saber evolutivo, genético y neuronal de la vida y del hombre, puede contribuir de manera esencial a fortalecer esa otra decisiva corriente de la cultura actual, que se mueve en dirección de los valores y derechos humanos y de la construcción de una sociedad en que prevalezca la no-violencia.[43]

§ Contribución de las biociencias

Acaso sean los propios avances de las biociencias, y en especial de la neurobiología, los que (más allá de sus amenazas reduccionistas, y en contra de sus propuesta de sustituir la libertad ética por los fármacos y técnicas neuronales) puedan ser, en efecto, un factor determinante para una nueva fundamentación de la excelencia (*areté*) y la dignidad humanas, arraigadas justamente en su condición biológica y su constitución cerebral, aunque no sean meras funciones de éstas. Que ellas

[42] «¿Qué valores sociales emergentes son los requeridos para garantizar una transformación social basada en el respeto a la vida y la convivencia en paz? ¿Cómo se deben establecer los límites de la llamada «violencia justificada»? ¿O acaso ésta debe ser reemplazada por una ética de la no violencia?» Se pregunta, e implícitamente responde, Ana Isabel Gómez en «La agresión y la violencia. Una aproximación desde la bioética, "Ética para los demonios"», en J. Muñoz-Delgado, J. L. Díaz y C. Moreno (comps.), *op. cit.*

[43] La bioética vendría a ser, para Ana Isabel Gómez (*op. cit.*) un nuevo cuerpo de valores éticos que pueden contribuir a la construcción de esa sociedad de no violencia.

puedan, sin reduccionismo, contribuir a la construcción de una nueva idea del hombre como poseedor de una naturaleza una y dual simultáneamente, corporal y mental, neuronal y espiritual al mismo tiempo; poseedor de una naturaleza biológica evolutiva, genética y neuronal, irreductible a la de las otras especies aunque intrínsecamente el humano esté hermanado con ellas y se reconozca en ellas; o sea, poseedor de una naturaleza específica y esencial definida por disfrutar de la propiedad cerebral que aun cuando se comparte con los animales no humanos, en el hombre alcanza evolutivamente características únicas.

El hombre es único y extraordinario por su riqueza neuronal, su complejidad estructural y funcional, por sus facultades distintivas que, significativamente, corresponden de un modo u otro a las facultades mentales o espirituales, tradicionalmente atribuidas al ser humano en su humanidad. Pues, en este sentido, desde la perspectiva biológica, el hombre neuronal encuentra de nuevo su excelencia y su identidad, su definición, en las mismas facultades: conciencia, razón, lenguaje, moralidad, creación simbólica, o sea, en todo aquello que se designó como «alma», «espíritu», «mente».

Sólo que ahora la excelencia humana no se comprende como una separación del resto de los seres vivos que justifique el antropologicismo, dueño y dominador de la naturaleza no humana. No se comprende, asimismo, como otra sustancia separada de las emociones, de la memoria temporal, de la corporeidad entera, separada del cuerpo y su destino mortal. El hombre posee *areté*, y ésta no pende de algo trascendente extranatural, sino que hunde sus raíces en la vida misma, en su propia naturaleza biológica, en una significativa continuidad-discontinuidad con ella, re-creándose culturalmente por encima de ella.

Y en este sentido, entonces, la aportación ética de la neurobiología para la reconstrucción de un mundo no dominado por la violencia consiste, señaladamente, en este nuevo saber del cerebro humano que revela sus facultades neuronales para hacerse dueño de sí mismo y controlar, entre sus emociones negativas, las que dan origen a la violencia. Pues, como bien lo precisa Mercadillo: «si bien nuestro sistema cerebral ha evolucionado con una estructura y funciones que posibilitan el comportamiento agresivo y violento,

también permite la generación de comportamientos cooperativos y compasivos.[44]

Sin una predisposición neurológica —ya sea la natural y arcaica, ya anormal o *patológica*—, ¿sería posible una cultura de violencia? ¿Sería posible que la predisposición neurológica a la violencia se constituyera por el contrario en «la normalidad» si no fuera por el predominio de una cultura de violencia?

Y sin una predisposición neurológica *normal* para la no violencia, ¿sería posible la construcción de una nueva cultura en que prevalezcan las obras de paz? Ésta es, ciertamente, una esperanza nutrida en las actuales ciencias de la *physis* del hombre, esa *physis* que hoy puede volver a entenderse —como en la presocrática— como naturaleza «física» y naturaleza constitutiva o esencial.

§ No extinción, control

Aunque es evidente, en fin, que este posible giro emocional y axiológico de nuestra cultura, no significa la victoria sobre la violencia, su exterminio, sino solamente su control. Pues mientras haya hombre habrá violencia, mientras la paz y la concordia sean obra de la libre decisión humana y del magno esfuerzo en que se cifra la ética (Spinoza), habrá violencia y habrá mal.

> Toda forma de violencia tiene que ver con la falta de control de tendencias que están presentes en la naturaleza humana [...] Es importante darse cuenta de que todos los individuos albergamos potencialmente esa capacidad para hacer violencia. No olvidemos el caso de los alemanes durante el nazismo, cuando las mismas personas refinadas que escuchaban a Beethoven y Mozart asesinaban a millones de personas de la forma más cruel.[45]

[44] R. M. Mercadillo, «Agresión y cooperación: confluencias funcionales y cognitivas», en *op. cit.* Él destaca también el hecho reconocido por varios autores de que «tanto la competencia como la cooperación constituyen dos mecanismos igualmente adaptativos que favorecen la supervivencia de los individuos y, por tanto, ambos se sujetan al proceso de selección natural» (*ibid.*, p. 176).

[45] A. Damasio, «Las emociones condicionan el pensar y el hacer». Entrevista realizada por el Centro de Formación Integral, Buenos Aires, 2015.

La violencia como patología neuronal y patología cultural seguirán existiendo. No cabe en el mundo humano la kantiana «paz perpetua». Las múltiples e inconcebibles formas de mal e inhumanidad forman parte del carácter esencialmente contingente y posible —no necesario— de la propia condición libre del hombre. No es la extinción de la violencia la meta posible (y en cierto sentido tampoco deseable) sino tan sólo su control, su regulación, poder reducirla a su mínima expresión, aniquilando su predominio y totalitarismo actuales.

Se trata solamente de invertir la hegemonía de modo que pueda prevalecer la paz sobre la guerra, el amor sobre el odio, la solidaridad y la justicia sobre la brecha abismal o intolerable de la sociedad escindida. Es cuestión, en suma, de poner por arriba, por encima de la barbarie, los valores de la cultura, es decir, de la humana sapiencia.



Nanotecnología: logros, promesas y amenazas

§ El hallazgo nanotecnológico

Hacia la segunda mitad del siglo XX —aunque había antecedentes— se corrobora la existencia de una especie de «micro dimensión» del espacio vital y material que posee características asombrosamente excepcionales. Se trata de ese nivel al que se llega disminuyendo el volumen hasta un mínimo de extensión, inimaginablemente minúscula, literalmente «nano» o «enana» de mil millonésimas de un metro. Por ejemplo, la cabeza de un alfiler mide un millón de nanómetros.

A este «espacio» se llega mediante poderosísimos microscopios penetrando en el cuerpo viviente, hasta el extraordinario nivel de los genes o de las neuronas, y, desde éste, ir «bajando» hacia lo diminuto, cada vez más diminuto, del «nanomundo» que no es ya propiamente una realidad sino un nivel límite submolecular y subatómico de las realidades vitales y materiales, el cual, al ser «tocado» intencionalmente, ocasiona que la «micro máquina» humana deje de ser lo que es a nivel macro y pase a ser otra cosa. Dicho de otro modo: ese ámbito de la nanotecnología implica, en efecto, una mutación extraordinaria de la materia; se hace esencialmente *otra* en ese micro-espacio «nanofantástico». Todo parece perder ahí sus cualidades definitorias; las realidades no son ya lo que son; basta con que intervenga la acción nanotecnológica para producir las más asombrosas transformaciones en las propiedades del universo genómico, ya de por sí inmensamente pequeño. Uno de los prodigios más nove-

dosos que haya encontrado la tecnociencia humana es, en efecto, esta increíble nanodimensión de lo real, decisiva para la vida humana en particular.

Esto es asombroso, cierto, pero lo es más descubrir que en esa nueva dimensión o en ese nuevo «campo» surge un novísimo estado de lo real que puede adquirir características completamente diferentes a lo que es en el orden macroscópico. La materia puede ser transformada o mutada, por obra de la nanotécnica humana. El mundo conocido, el mundo macro puede ser transmutado «desde abajo y desde adentro», desde ese estado nano, inconcebiblemente diminuto de lo real. Y ahí, en esa escala, la *techné* humana puede generar otro mundo, una nueva «naturaleza».

¿Transformar sólo la naturaleza material? ¿Y qué con el alma del cuerpo? ¿Y qué con el *homo humanus*? Es cuestión únicamente de ¿dimensión?, ¿tamaño?, ¿nivel? «Nano» es una medida, no es cosa, no es realidad, no es propiamente espacio; equivale a una mil millonésima parte de un metro. ¿Es este «tamaño» concebible?

A ese nivel se accede con esos igualmente excepcionales micro-microscopios, no desde una sola disciplina sino de varias: la física, la química, la biología, las ciencias de materiales, etcétera. Y en ese micromundo llega a ocurrir, por ejemplo, que el grafito de un lápiz, siendo suave, se torna más fuerte que el acero y seis veces más ligero, cambiando de forma, composición y tamaño. Se trata ciertamente de la relación superficie/volumen, donde *menos es más*.

Los logros ya alcanzados, así como las promesas de la nanotecnología son asombrosos y de la más diversa índole: filtros ambientales, cosméticos, productos electrónicos y deportivos; textiles, salud, alimentación, etcétera. Y las más grandes promesas para un futuro cercano van desde la curación del cáncer —que empieza a comunicarse como ya real—, otras enfermedades hasta hoy incurables y un sinnúmero de maravillas para la alimentación, la limpieza del ambiente, la longevidad, etcétera. Se informa que al menos mil ochocientos productos nanotecnológicos ya están en circulación. Y se anuncia para qué será posible: aumentar la velocidad de los microprocesadores, eliminar partículas contaminantes del agua y del aire, y ¡tanto más!

El hecho es que un número inconmensurable de maravillas nano-tecnológicas se proyecta hacia futuros cercanos y otros no tan

lejanos cuya transcendencia para la vida humana, e incluso para la vida del planeta, representa posiblemente una de las revoluciones de mayor envergadura de nuestra historia, de mayor alcance e importancia.

Los beneficios que se pueden obtener con el advenimiento de este nuevo y fenomenal poderío humano son ciertamente tan fabulosos como es esta milagrosa nueva técnica humana. Control de la materia a escala nanométrica: manipular todas las cosas molécula por molécula, átomo por átomo; control, también atómico: máquinas de creación. Fenómenos que se pueden replicar en mil segundos: *tiempos* también nanométricos.

Viviendo en una era de conquista de la materia, en los más diversos sentidos, en la era de la exterioridad, del consumismo voraz en el que llevamos al menos un siglo de existir, los poderes nanotecnológicos resultan absolutamente acordes con nuestra modernidad hasta el presente. Este presente en el que uno de los prodigios más innegables que haya encontrado la tecnociencia es haber accedido a esa increíble dimensión de lo real, y de la vida humana en particular, que es el de la nanotecnología.

Esto es extraordinario; pero lo es más descubrir que en esa nueva dimensión *surge un nuevo estado de la materia* que adquiere características diferentes. El mundo conocido, el mundo macro puede ser transfigurado desde abajo y desde adentro, desde ese nanoespacio inconcebiblemente pequeño donde la técnica humana puede generar otra naturaleza. ¿Podríamos minimizar la importancia histórica y social que tienen estos pasos extraordinarios que el hombre contemporáneo ha dado en el presente?

Es usual la forma plural de «nanotecnologías», así como «tecnologías de nanoescala» para referirse al amplio rango de investigaciones y aplicaciones cuyo tema en común es su tamaño.

Los efectos cuánticos pueden convertirse en significantes cuando el tamaño del nanómetro es alcanzado, normalmente en distancias de cien nanómetros o menos. Los materiales en esta escala pueden mostrar propiedades diferentes, por ejemplo, las sustancias opacas pueden convertirse en transparentes (cobre); materiales estables pueden convertirse en combustible (aluminio); materiales insolubles pueden convertirse en solubles (oro); un material como el oro, que es quí-

micamente inerte a escalas normales, puede servir como un potente catalizador químico.

Y entre los bienes, destacan: producción agrícola; tratamiento y remediación de aguas; diagnóstico y cribaje de enfermedades; sistemas de administración de fármacos; procesamiento de alimentos; remediación de la contaminación atmosférica; construcción; monitorización de la salud; detección y control de plagas; control de desnutrición en lugares pobres, y alimentos transgénicos.

En síntesis, será posible aumentar la velocidad de los procesadores de computadoras a límites inimaginables, eliminar contaminantes del agua, la tierra o el aire, detectar y destruir más rápida y selectivamente las células cancerosas.

Y es difícil desentenderse de que también serán posibles mutaciones del alma, porque ésta y sus funciones no existen separadas o aparte del cuerpo, ni tampoco separadas del mundo en que viven los seres humanos. Los propios tecnocientíficos reconocen el alcance anímico de esta prodigiosa y poderosísima *techné*. En el cuerpo está el alma, y ésta se halla involucrada en todo lo que le pasa al cuerpo.

§ Amenazas y peligros

A la formidable cantidad de beneficios fenomenales que trae consigo este nuevo horizonte nanotecnológico corresponde intrínsecamente la posibilidad de males y daños igualmente factibles, con una colosal capacidad de destrucción. Resultan insoslayables, en efecto, las *potenciales* y *terroríficas* consecuencias que también pueden traer consigo los hallazgos y manipulaciones en este nivel inimaginablemente pequeño de lo real.

Es cierto que los ánimos de científicos, tecnólogos, políticos, industriales, y en gran medida, la sociedad informada, apuestan por las maravillas y tienden a minimizar tales amenazas. Y pudiera aceptarse éticamente la apuesta por la luz y no por la sombra, siempre y cuando se vea que, justo, la afirmación y efectiva realización de lo benéfico, obligan a tomar verdaderamente en serio los riesgos y peligros, y no eludirlos ni minimizarlos.

Pues, en efecto, riesgos y peligros son permanentemente posibles, e incluso, los conocedores sostienen —no necesariamente por alarmismo o pesimismo— que pueden ser en verdad aterradores, justamente por el inconmensurable poderío que el ser humano ha adquirido sobre la materia y sobre la raíz de la vida. Lo que hoy se considera una panacea, puede invertir sus beneficios y tener resultados catastróficos. Puede ocurrir que en ese terreno nanotecnológico se produzca algún paso fatal que resulte irreversible. Las nanopartículas tienen un riesgo por sí mismas: son capaces de generar efectos biológicos nefastos por los escapes involuntarios al medio ambiente. *Toxicología* es la palabra que una y otra vez se repite en el contexto nanotecnológico.

Es particularmente conocida y discutida, con la intención de invalidarla, la posibilidad de que, trabajando con «nanorrobots», pueda ocurrir una pérdida del control y se genere eso que se ha llamado «la plaga gris» (*gray goo*) que consistiría en una nanosustancia generada por los nanorrobots que se autorreplicarían sin control, consumiendo toda la materia viva y no viva, acabando en *dos días* con todo el planeta. Supuesta imagen (¿científica?) que obviamente nos es inimaginable. La disputa por su posibilidad o su mera fantasía está sobre la mesa de las discusiones e interrogaciones.

Pero más allá de estas predicciones extremas y poco factibles están aquellas sí posibles y dignas de alerta y riguroso cuidado. Pues de un modo u otro son múltiples, innumerables, los peligros que puede implicar la nanotecnología: unos, bien conocidos, otros, sólo previstos o imaginados. En todo caso, ha de imperar para el trabajo nano el llamado principio de precaución y con él, en especial, todas las recomendaciones de la UNESCO.

No bastan la conciencia y vigilancia tenocientífica de cada caso, se requiere también nunca perder de vista el contexto general de la vida humana y la del ser del planeta, y de cuanto, de hecho, existe. La responsabilidad no es local sino universal.

Destaco, a muy grandes rasgos, algunos de los riesgos y peligros que están involucrados en la nueva nanotecnología:

En el campo de la vida en general y de la salud, lo alarmante es la peligrosidad de las nanopartículas por sí mismas y el riesgo de contaminación. Se ha encontrado, por ejemplo, que las nanopartículas po-

seen cualidades muy parecidas a las de los asbestos, los cuales se dejaron de usar por ser altamente cancerígenos. Además de los efectos negativos, biológicos y químicos que ocasiona la gran exposición a las nanopartículas, ya sea sobre el ser humano, ya sobre los organismos en general o los ecosistemas. Otros podrían ser los grandes cambios que, sin causar la extinción de nuestra especie, siendo una combinación de varios factores, podría empeorar la gravedad de cada uno.

Por esto, en todas las soluciones que se plantean para cada uno de estos riesgos debe tenerse en cuenta el impacto que tendrían sobre los otros. Importa, en especial, tomar en cuenta la irreversible necesidad de alimentación, no sólo de los pobres sino incluso de los poseedores. La amenaza de escasez es general.

Asimismo, cabe destacar los siguientes problemas: la sobreexplotación de productos podría causar importantes daños al medio ambiente. El peligro que implicaría el hecho de que la humanidad esté desprevenida del impacto que puede sobrevenir en unos pocos años. ¿Hasta dónde decidirá y hasta dónde podrá resolver la tecnociencia actual, poseedora de los medios nanotecnológicos, y responder con sus prodigios a las brutales carencias y amenazas reales de la sociedad contemporánea? Cualquier programa de nanotecnología supone una oportunidad para que se robe la tecnología o se le quiten las restricciones. La predominancia de fines económicos y políticos de poderío en la actividad nanotecnológica y el consecuente desinterés de consideraciones éticas incrementará la posesión que los seres humanos vienen teniendo sobre la materia. Los beneficios utilitarios resultan el gran anzuelo para justificar la avaricia. ¿Quiénes son o serán los nuevos dueños de las nanotecnologías? ¿Todas las naciones, cualquiera que sea su signo político, cultural y moral? ¿Se superarán o se ahondarán las guerras, la criminalidad, el terror? ¿Se resolverá o se ahondará el abismo de una realidad económico-social escindida entre la opulencia y la carencia reforzado por la sobrepoblación? ¿En qué fundar la seguridad vital de la esperanza ante este magno poder humano y sus inherentes amenazas? ¿Y en qué fundar la esperanza *humanista*, en qué basar la apuesta por la actual perfección de la naturaleza en general cifrada en la interrelación de todo con todo? La potencia de la nanotecnología podría ser la causa de una nueva carrera de armamentos entre dos países competidores. La producción de ar-

mas y aparatos de espionaje podría tener un costo mucho más bajo que el actual, siendo, además, los productos más pequeños, potentes y numerosos. Se puede generar un mercado negro que sería tan peligroso como imparable porque sería muy fácil traficar con productos pequeños y muy peligrosos como las nanofábricas. ¿Y cómo asegurar, en vez de estos factibles y terribles peligros, la conciencia y valoración éticas, ético-políticas, ético-sociales, ético-históricas, ético-humanísticas?

§ Esperanza: revolución «en cuerpo y alma»

Consciente de estas amenazas que conlleva la nanotecnología, la UNESCO insiste en la absoluta necesidad de la presencia de la ética y de la conciencia social, jurídica y política. Incluso en el hecho de que la sociedad debe estar enterada de los poderes nanotecnológicos como medida real de autoprotección, y señala que muchas instituciones han de estar presentes, desde los programas educativos.

Si retornamos a nuestro mundo «normal», a nuestra «simple vista» espacio-temporal, a nuestra equilibrada «escala» de dimensión y volumen, hemos de preguntarnos, en consecuencia, si podrá sobrevivir una humanidad que no reconozca los valores éticos y sociales, humanísticos e históricos, científicos y artísticos, por encima de los intereses tecnocientífico-económicos, sobre todo cuando éstos son en esencia motivados por el afán de poder, de tener y de dominar.

Solamente tras una posible mutación de la tabla de valores que rige en el presente podrá, en efecto, sobrevivir la vida humana, verdaderamente humana. El verdadero cumplimiento humano, lo que vale la pena hacer, vivir y esperar, conlleva el vuelco hacia la dirección de *bíos* como *alma del cuerpo*, complementaria a la grandeza del *cuerpo del alma*. O sea, de la interioridad de ese otro espacio del alma, de esa otra «dimensión» que es el interior espiritual, emocional y racional, de esa *psyché* que hoy conocemos como triple: cerebro, emociones y pulsiones. Ese interior que no existe sin exterior, no existe sin mundo.

Lo que ética y axiológicamente importa es, en efecto, la *humanización del ser humano*, la realización de las potencialidades del *Homo sapiens*: de conocimiento, de amor, de goce existencial de ser en el

mundo, consigo mismo y con los otros. La meta incumplida de vivir aquí y ahora, compartiendo un mundo común.

Sería el *renacer de los valores* humanos de ese reino en el cual lleguen a regir los tan consabidos como frustrados valores de «igualdad, fraternidad y libertad», inseparables del *euzoein* del bien vivir: la vida buena y feliz.

Es necesario considerar ahora la historia misma del humano, con sus horrores pero también con sus indiscutibles prodigios y maravillas, con sus extraordinarias potencialidades actuales, en especial una posible neo-humanidad que no sólo no claudique ni olvide ni entierre el bien del pasado, libre y creador, y que ponga toda su fe y su pasión en la realización del buen porvenir de lo humano con todas las extraordinarias y deseables posibilidades de un distinto futuro, de una nueva y mejor humanidad, sí enriquecida por los nuevos poderes tecnológicos y nanotecnológicos, corporales y materiales, sin renunciar ni poner en riesgo la dimensión del *Homo sapiens* en su grandeza espiritual.

La conciencia filosófica rigurosamente racional, histórica y social no puede dejar de percibir y reconocer ese otro espacio-tiempo del mundo psíquico humano y del universo «exterior» por inconcebiblemente inmenso y macroscópico que éste sea, del cual dan razón las ciencias cosmológicas, y físicas en general. Hay un mundo, un universo por proteger, lo cual sólo es posible en la confianza en todo cuanto haga el hombre mismo; en instituciones fundadas en valores vivos: ético-sociales y ético-políticos.

La cuestión, sin embargo, vuelve a ser: ¿rigen valores éticos en las comunidades de tecnocientíficos y tecnopolíticos donde está ejerciéndose a pasos agigantados su poderío, ya sea en los laboratorios nanológicos como en la implementación de grandes industrias requeridas para tal ejercicio y para la obtención de los extraordinarios «productos nano»? Reiteramos una vez más que es imposible desdeñar los beneficios fantásticos de la nanotecnología, como lo hemos señalado. ¿Pero y el alma, y la justicia y el amor y la sabiduría?

¿Qué ética real, genuina y universalizable, al menos en sus principios fundamentales, podría ser verdaderamente efectiva para el control y la salvación de la vida, de la materia misma del planeta y de los nanoespacios desconocidos, y de la realidad en general?

§ ¿Qué ética para la nanociencia?

Por una parte, esa ética no puede ser sino la misma que ha de regir para todos los seres humanos en general. Pues para todos, al menos en nuestra comunidad occidental, han de estar presentes los principios y valores de la responsabilidad, de la prudencia, de la objetividad, del respeto a la vida propia y a la vida de los demás.

Pero nuestro tiempo reclama, ante todo, esa reforma humanística que atienda, en especial, a los mencionados valores de la modernidad: igualdad y justicia, en la libertad y la fraternidad. Lo cual, sin embargo, no implica suponer una ilusa y falsa existencia humana uniforme, sin contrastes, e incluso sin luchas internas.

No se trata de soslayar los contrarios y las contradicciones de la sociedad humana, lo cual no implicaría otra cosa que la negación de la vida misma. La filosofía del presente nos ha enseñado ya que el ser del hombre es devenir, que lo uno es múltiple, que la mismidad es diversidad, y a la inversa, que la diversidad no rompe sino genera ella misma la unidad.

Es con esta conciencia dialéctica que hay que adentrarse hacia esa clave decisiva de *bíos* como el cuerpo del alma y el alma del cuerpo, o sea, la imposibilidad de pensar el alma sin cuerpo, pero también el cuerpo sin alma. Éstos son los límites irrebasables de la realidad Una-Dual.

Hoy se está dando de manera extraordinaria la gran revolución nanotecnológica del cuerpo del alma descubierto y manipulado ahora en su dimensión más infinitamente pequeña.

Ya ha ocurrido, también en nuestro tiempo, la otra gran y extraordinaria revolución (antecedente de la nano) de la previa penetración minúscula al ámbito del cuerpo humano: el hallazgo del DNA y, a raíz de esto, todo cuanto viene en las ciencias genómicas y en las neurociencias, que han alterado también, de manera literalmente fundamental, nuestro conocimiento de la naturaleza humana (naturaleza biológica y psíquica).

¿Tienen sentido estas formidables revelaciones del cuerpo del alma si no se producen correlativamente las revoluciones en el universo del alma del cuerpo? ¿No han empezado ya los movi-

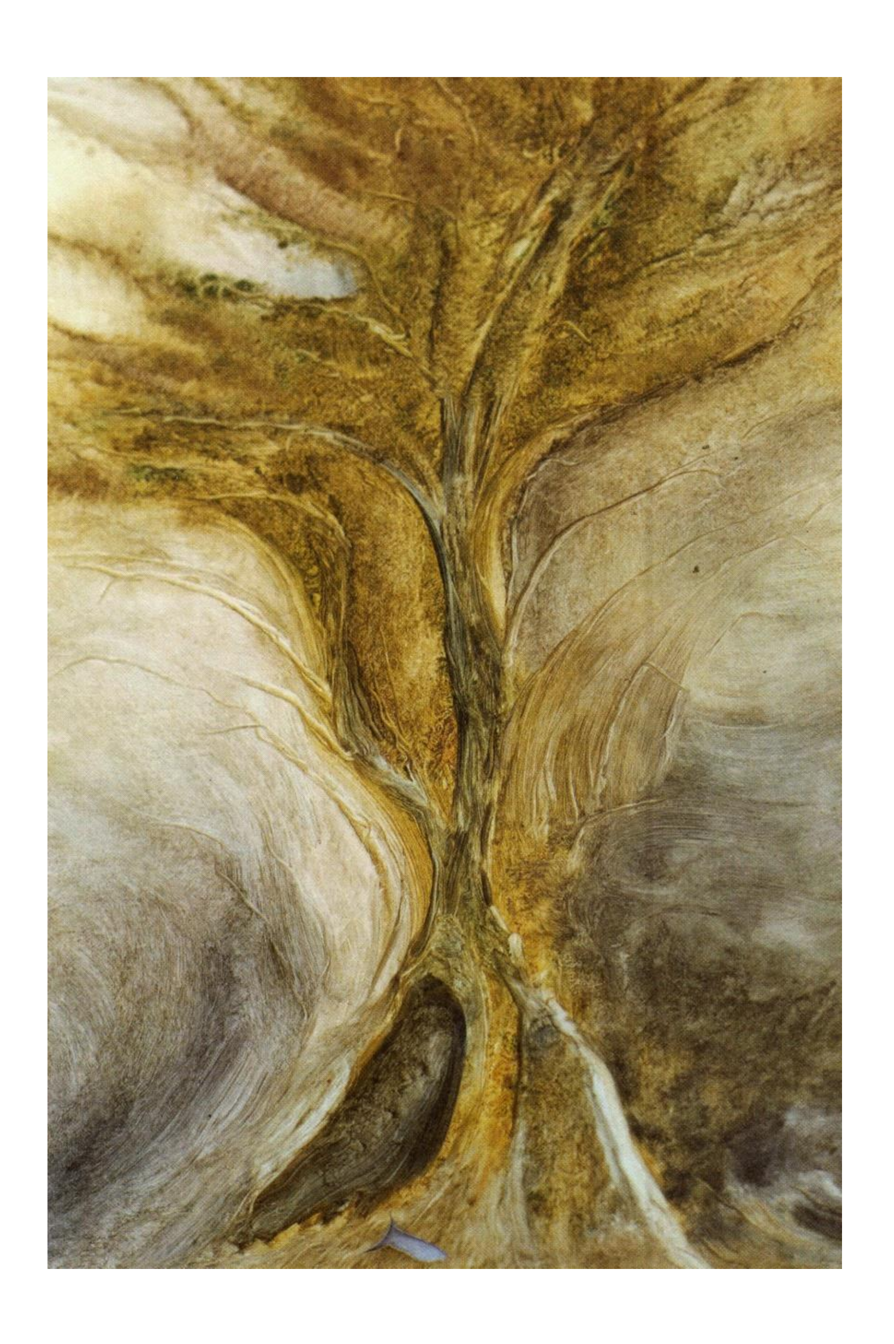
mientos del alma humana hacia una genuina revolución axiológica y vital en el ámbito de la historia? Nada ético tiene sentido ni poder si no hay una revolución de bienes y valores en la sociedad. Un verdadero reencuentro con lo humano del *Homo*.

Pues ¿a dónde nos llevará una revolución tan fabulosa como lo es la nanotecnológica si no hay valores ni intereses humanos que controlen, no sólo las posibilidades catastróficas planetarias, sino las del todopoderoso robot «in-humano», y con él sobrevenga, inexorablemente, la muerte del hombre y el fin de la historia?

Quizá en coordinación con los nuevos poderes tecnocientíficos, mejor tecnopolíticos, habría un nuevo despertar de lo humano verdaderamente humano que se centraría en el vuelco hacia el interior de la condición humana. La realidad de las viejas y nuevas virtudes; de aquello que es el poder humano, su mayor y profundo poder que es el de desarrollar, desplegar, hacer nacer su propia condición humana. Poderes del alma reconocida en su unidad integral, en su triple constitución indisoluble, en su vida integral, fusionada con las pulsiones originarias de la vida, en la gama de las emociones, desde todos los modos del amor y el desamor. Y esas dos dimensiones cerebrales adheridas, apegadas a la tercera: la razón. No como una razón pura supuestamente autónoma cortada de las pulsiones de la vida, sino como una razón vital: la facultad de ver, conocer y hablar; de compartir con el otro las palabras y las razones a través de verdades del universo.

No cabe sino poner los ojos en ese otro *caudal* transparente de valores humanos que corre, acaso todavía poco visible, paralelamente al gran caudal de la exterioridad materialista, que en el fondo de sus aguas y el exceso de contaminación le va frenando su fuerza y movimiento.

No lo sabemos. Pero sí lo prevemos y apostamos por ese advenir de lo propiamente humano que puede traer las nuevas esperanzas del ahora.



Bioética y derechos humanos

En octubre de 2005, la 33a. Asamblea General de la UNESCO adoptó por unanimidad la *Declaración Universal de Bioética y Derechos Humanos,* que venía a sumarse a la *Declaración sobre el Genoma y los Derechos del Hombre* (1997) y a la *Declaración Internacional sobre Datos Genéticos Humanos.* Estos tres significativos instrumentos constituyen una trascendental respuesta a eso que se hace expreso particularmente en la *Declaración de Bioética* cuando se dice:

> [...] los rápidos adelantos de la ciencia y la tecnología, que afectan cada vez más a nuestra concepción de la vida y a la vida propiamente dicha, y que han traído consigo una fuerte demanda para que se dé una respuesta universal a los problemas éticos que plantean esos adelantos.[1]

> [...] es necesario y conveniente que la comunidad internacional establezca principios universales que sirvan de fundamento para una respuesta de la humanidad a los dilemas y controversias cada vez más numerosos que la ciencia y la tecnología plantean a la especie humana y al medio ambiente.[2]

Los avances de las actuales biociencias y biotecnologías son de tal trascendencia que traspasan las fronteras científicas y repercuten en el todo social. Sus efectos llegan a zonas profundas, planteando

[1] UNESCO, *Declaración Universal de Bioética y Derechos Humanos.*
[2] *Idem.*

cuestiones que tocan los fundamentos de la vida humana, socavan muchos de sus cimientos y anuncian la posibilidad de cambios decisivos.

Dicho de otro modo: los descubrimientos tecnocientíficos conllevan un nuevo *saber* y un nuevo *poder* sobre la vida, y tienen la potencialidad de alterar no solamente algunos de los conceptos y las creencias más básicas acerca de la condición humana, sino de trasmutar muchas de las características reales biológicas de ésta. La medida del vertiginoso desarrollo biocientífico y biotecnológico ha sido, por esto, la medida en que han aflorado un sinnúmero de problemas, dilemas e incertidumbres de índole eminentemente ética. De ahí el surgimiento de la bioética. Y de ahí también la necesidad de que la UNESCO elabore una nueva *Declaración Universal de Bioética,* fundada en la *Declaración Universal de los Derechos Humanos,* ya que sólo desde la base de éstos se pueden proponer principios y criterios con la universalidad y la autoridad histórica, intelectual y moral que se requiere.

Pues entre el sinnúmero de juicios, positivos y críticos de que han sido objeto y seguirán siéndolo los derechos humanos, prevalece la convicción —que personalmente comparto— de que ellos son los principales parámetros éticos, ético-jurídicos y ético-políticos, de carácter laico, humanista y racional, que ha aportado la modernidad a la historia universal. Constituyen, en efecto, *la «tabla de valores» de nuestro tiempo.* Y la conciencia crítica de sus límites forma parte de lo que ellos mismos posibilitan e incluso propician.

Los derechos humanos encabezan esa tradición de seis décadas que radica en el movimiento histórico dirigido —en gran medida «contracorriente»— hacia la racionalización y humanización de la existencia humana, así como a la prosecución de una humanidad más justa, igualitaria y libre; hacia la invalidación de las estructuras atávicas del dominio y de la cosificación del hombre por el hombre, rompiendo el «círculo infernal» de la relación interhumana de «amo» y «esclavo».

En este contexto se habrían de inscribir entonces los principios y valores propuestos para una *Declaración Universal de Bioética.* Y es precisamente la búsqueda de universalidad, lo que constituye uno de los mayores desafíos, porque la universalidad buscada es aquella que

no excluye, sino que incorpora expresamente la diversidad y la pluralidad. Es señaladamente en el ámbito de las cuestiones bioéticas donde se hacen patentes los disensos, controversias y polémicas sin fin, al mismo tiempo que, por ello mismo, se persigue la construcción de consensos. Así, en la *Declaración* se dice, por ejemplo, que «la diversidad cultural, fuente de intercambios, innovación y creatividad, es necesaria para la especie humana y, en este sentido, constituye un patrimonio común de la humanidad».[3] Y en otro artículo se habla también del «respeto a la diversidad cultural y al pluralismo».[4]

La universalidad, es cierto, no implica una nivelación cultural, no equivale a uniformidad. Se busca abarcar a la vez las dos cosas: lo universal y lo plural; de establecer principios universales que permitan preservar las diferentes culturas en su originalidad; de obtener la visión de lo universal «a partir de cada cultura y de cada historia nacional» —se dice en otro texto de la UNESCO—.[5] Estos son principios universales que no invaliden, sino al contrario, la autonomía de los distintos Estados nacionales de formular su propia legislación.

Aunque también se precisa que la diversidad cultural no puede ser invocada «para contravenir los derechos humanos y las libertades fundamentales».[6] Es cierto que, en general, se discute la pretensión de universalidad de los derechos humanos y, en consecuencia, de los principios que de ellos emanan; objeción que se supera si se toma en cuenta que aun cuando los derechos humanos no sean *de facto*, absolutamente universales, ellos apuntan a lo universal, se refieren a la humanidad en total, y son, en principio y por su propia racionalidad, «universalizables». Y no sólo, sino que ellos están abiertos a incorporar valores humanos de otras culturas, compatibles con su esencia y enriquecedores de ésta, según lo señala Paul Ricoeur: «[...] otros universales en potencia se ocultan en culturas consideradas como exóticas».[7]

La tensión entre la universalidad y el respeto a la diversidad contenida en los derechos humanos se vincula también con otra tensión

[3] *Idem.*
[4] UNESCO, *Declaración Universal de la* UNESCO *sobre la Diversidad Cultural.*
[5] *Idem.*
[6] *Ibid.*, art. IV; UNESCO, *Declaración Universal de Bioética y Derechos Humanos*, art. XII.
[7] P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 318.

conexa y no menos importante: la realización de los derechos humanos. Las normas y principios de la *Declaración* no tienen, ciertamente, fuerza coercitiva, sino ante todo apelan a la racionalidad y a la moralidad de los pueblos y de las personas. Y significativamente, en esta *Declaración* de bioética se habla con una peculiar variante del tiempo verbal: en ocasiones dice debe, en otras debería, pareciendo expresar con ello esa distancia entre lo que es más factible y realista: debe, y lo más utópico, lejano e idealista. Pero ambos operan como desiderátum ético que mueve, da cauce y dirección a las acciones humanas nacidas de sus perplejidades acerca de los extraordinarios y ambivalentes poderes de las actuales ciencias y tecnologías de la vida.

El principio de dignidad humana, siempre unido a los derechos y las libertades fundamentales, tiene carácter toral desde la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. «Considerando que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de la familia humana [...]»[8]

Y por supuesto, la dignidad humana es invocada en todas las demás *Declaraciones*, y en ésta, en particular, en que se muestra como un principio clave para la determinación de una normatividad universal de la bioética. Pero como se señala en la tercera y más reciente versión de la *Encyclopedia of Bioethics*: «Pocos términos o ideas son más centrales para la bioética y son menos claramente definidos que el de dignidad humana».[9]

Se trata, en efecto, de un concepto cardinal, constantemente recordado y que, no obstante, deja siempre tácito su significado, pero que puede ser esclarecido tomando en cuenta los distintos significados que ha tenido en la historia occidental, que muy esquemáticamente podemos evocar:

1. *Dignus* (-a —um); corresponde al griego, *axios*: valioso, apreciado, precioso, merecedor. Es un concepto cercano al de *areté*: excelencia o virtud.

[8] ONU, «Preámbulo», en *Declaración Universal de los Derechos Humanos*.
[9] J. Kilner, «Human Dignity», en S. Garrard (ed.), *Encyclopedia of Bioethics*, p. 1193.

2. La antigüedad grecorromana concibe la *dignitas* más bien como un valor social que poseen unos cuantos hombres, sobre todo los que tienen cargos de superioridad («dignatarios»).
3. Para la tradición cristiana, en cambio, la dignidad humana es universal; coincide, de hecho, con la condición del «hombre» por ser creado a «imagen y semejanza» de Dios.
4. El humanismo renacentista, por su parte, identifica expresamente la dignidad con la libertad y la humanidad misma del hombre, tal como se asienta, paradigmáticamente, en la conocida «Oración sobre la dignidad humana» de Pico della Mirandola.[10]
5. Es la modernidad, y en especial con Kant, quien pone de manifiesto nuevos sentidos del principio de dignidad humana en términos de autonomía, fin intrínseco, respeto a la humanidad de todo hombre y universalidad. Todos ellos son ciertamente los conceptos que definen el paradigma ético de la modernidad y, desde él, de la filosofía de los derechos humanos.

Hoy no puede entenderse la dignidad sin atender a estos significados históricos y sin advertir que ella es inseparable de otros valores que al ponerse en relación esclarecen su sentido, aunque no se trate de una definición formal.

Dignidad y *autonomía* tienen entre sí un nexo determinante. La autonomía sería el atributo humano que justamente explica (fundamenta, incluso) la dignidad, en tanto que condición específica e irreductible del ser humano y de su intrínseco valor. En sentido básico, la autonomía es auto-determinación; se refiere a la capacidad humana de darse su propia «ley» o *nomos*, ley humana, moral y cultural, diferente de la ley física o natural. Darse su propio rostro. Autonomía es otro nombre de la libertad propia de la naturaleza humana. Así, la *Declaración* señala en concreto que: «[Toda decisión o práctica] habrá de respetar la autonomía de la persona en lo que se refiere a la facultad de tomar decisiones, asumiendo la responsabilidad de éstas y la autonomía de los demás».[11]

[10] G. Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*.
[11] UNESCO, *Declaración Universal de Bioética y Derechos Humanos*, art. V.

Dignidad y «persona». ¿Cómo comprender la autonomía, y por ende la dignidad, sin el atributo de «persona», privativo de la condición humana?, ese atributo que define la individualidad y la identidad propia del ser humano. Sólo éste es «persona» en sentido estricto, y sólo cuando existe la «persona» propiamente dicha cabe hablar de un ser humano.

La condición de «persona» corresponde por lo demás a esa significativa «idea de hombre» que se hace expresa en el parágrafo segundo del preámbulo de la *Declaración* cuando se reconoce:

> [...] la capacidad única de los seres humanos de reflexionar acerca de su existencia y su entorno; así como para percibir la injusticia; evitar el peligro; asumir responsabilidades; buscar cooperación y dar muestras de un sentido moral que dé expresión a los principios éticos.[12]

Dignidad e igualdad. Es significativo, además que la dignidad sea reconocida como «patrimonio universal», inherente a la familia humana y, por tanto, como atributo esencial de todo ser humano. «Todos los seres humanos nacen iguales en dignidad» —como bien se sabe que deja categóricamente establecido la *Carta de las Naciones Unidas*—. La condición humana es esencialmente igualitaria y universal. Por eso *todo* ser humano es digno de respeto, es poseedor de derechos inalienables, *independientemente* de su situación física, psíquica o moral.

Hay razón para distinguir entre dignidad *ontológica* y dignidad *moral* o *situacional.* Sólo la dignidad moral crece o decrece, se adquiere o se pierde; es la que permite hablar de conductas o de situaciones «dignas» o «indignas». Pero la dignidad como principio, la dignidad *humana* es, por definición, universal e igualitaria.

Dignidad y no «instrumentalidad». En el reino de los fines —escribió Kant— todo tiene un precio (*Breis*) o una dignidad (*Würde*). Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad.[13]

[12] *Idem.*
[13] I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.*

Es Kant, ciertamente, quien revela el más profundo significado de la dignidad cuando la contrapone a «precio». La dignidad es la característica esencial que define a todo ser humano como *fin en sí* mismo, y no sólo *como medio para otros fines*. Es su condición *no instrumental* lo que lo define como *sujeto* y no *objeto*, como ser único e insustituible, *persona*, y no *cosa*. Lo no humano tiene precio, es intercambiable, tiene de hecho valor mercantil; lo humano no tiene precio, sino dignidad. Vale en sí mismo y por sí mismo; no tiene un valor relativo, sino intrínseco, y es digno por el solo hecho de llevar en sí la humanidad.

Y como es fácil advertir, el criterio de la no «instrumentalidad» se torna particularmente decisivo en las cuestiones de bioética.

Dignidad y respeto. Es evidente que también la idea de «respeto» está contenida en la de dignidad, tanto como el respeto por sí mismo, por la «autoestima», como el respeto y estima por el otro.

Dignidad y solidaridad. La dignidad humana remite tanto a la autonomía como a la solidaridad y, más hondamente aun, a la justicia. La libertad individual no excluye, sino que *éticamente* es compatible con la responsabilidad para con los otros. En este sentido, «derechos» y «deberes» se implican recíprocamente. La solidaridad humana, así, debe expandirse en círculos concéntricos que —como lo señala la *Declaración*— van desde las familias y los grupos, a las naciones y a la comunidad internacional. «La dignidad humana debe ser interpretada a la luz de los dos requerimientos de la libertad y de la solidaridad».[14]

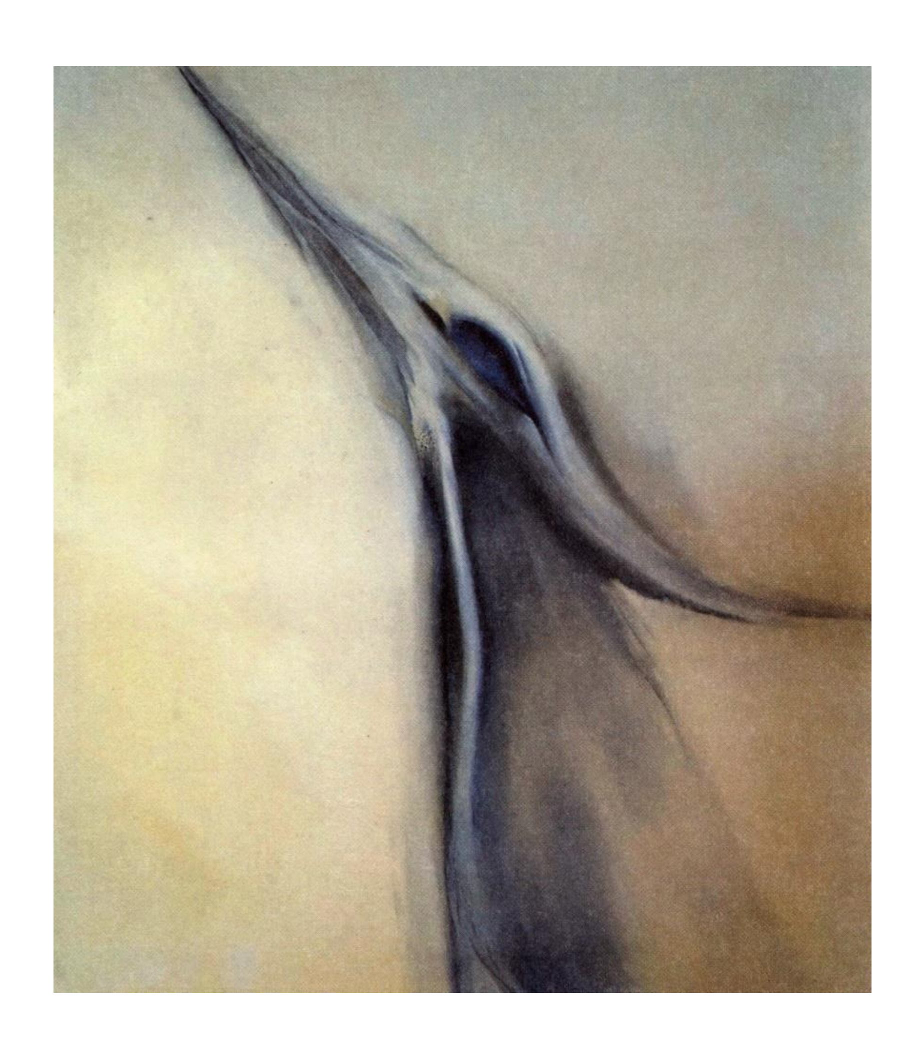
Con esto cabe concluir que «dignidad», «autonomía», «persona», «igualdad», «respeto», «solidaridad», son pues los principios éticos fundamentales, «categorías de la libertad» —como las llamaría Kant— íntimamente relacionados entre sí. Constituyen entre todos una especie de «constelación», un conjunto orgánico, dentro del cual, todos y cada uno, se complementan y esclarecen entre sí. Verlos interrelacionados proporciona una mejor comprensión de su verdadero sentido.

La *Declaración Universal sobre Bioética* es, así, un testimonio más de esa notable virtud de los derechos humanos de irradiar en todas

[14] CIB-UNESCO, *Proceedings*, Primera sesión, 15-16 de septiembre de 1993, p. 18.

direcciones, de proyectarse y ampliar su campo de acción; de filtrarse en el todo social, en la sensibilidad moral colectiva de nuestra cultura con la posibilidad de expandirse hacia otras culturas, asumidas en su diferencia. Pero al mismo tiempo, estas tres *Declaraciones*, la del genoma, la de los datos genéticos y la de bioética, son prueba de la capacidad de los derechos humanos de abrirse a las novedades científicas, sociales y culturales que se generan en la historia.

Son testimonio, en fin, de que en tales declaraciones se busca enfrentar el desafío de nuestro tiempo de generar los grandes marcos sociológicos que permitan conciliar los valores éticos con la libertad de investigación científica y tecnológica, en suma, conciliar los valores irrenunciables del pasado con las profundas potencialidades de las nuevas ciencias de la vida y sus poderes tecnológicos. Son las más preciadas y firmes pautas éticas de que disponemos para enfrentar y superar los riesgos que conllevan los avances, para disolver su ambivalencia conciliando la libertad de investigación y de producción tecnocientífica con la libertad ética de asegurar la pervivencia de lo humano en su constitutiva dignidad. Son en efecto, la tabla de valores de nuestro tiempo.



Hacia un renacer del humanismo

§ 1. ¿Es posible pensar en el humanismo cuando nuestra «posmodernidad» proclama con múltiples voces la muerte del hombre y el advenimiento del posthombre, del transhumano o el no hombre? ¿Más aún, cuando amenazan los poderes de «descomposición nanotecnológica»?

«Dios ha muerto [...] se ha borrado la línea del horizonte[...]» anunciaba Nietzsche, «No hay arriba ni abajo [...] caemos[...]»[1] Con la metafórica muerte de Dios moriría lo más humano del *Homo sapiens* que es esa «línea» que define el horizonte del sentido, del valor y el valorar. Todo está permitido, hasta la antropofagia: el que los hombres devoren a los hombres.

§ 2. Pero también sabemos, desde Grecia, que la *physis* del hombre (la *anthropyne physei*), su naturaleza propia y distintiva, y con ella, su *areté,* se sostiene —se fundamenta— en sí misma, no depende esencialmente de los dioses, y es irreductible a la fe religiosa o a la creencia de un más allá de esta realidad. Así como en la escultura los *kuroi* griegos se fueron desprendiendo de la rigidez hierática del pasado religioso, moviéndose a su humanización, lo mismo ocurre en el nacimiento, en Mileto, de la ciencia-filosofía, y asimismo en los trágicos que reconocen que el hombre es *deinóteron*: el ser simultáneamente más terrible y más maravilloso y digno de asombro; y así, por supuesto, en el Sócrates histórico, ¿qué otra cosa implica, en el fondo, la en-

[1] F. Nietzsche, «La gaya ciencia», en *Obras completas,* vol. III, p. 108.

señanza socrática si no que «la línea del horizonte» está trazada en el interior del hombre mismo, en su propio estado de conciencia, en su *ethos* y su *polis?* En nosotros residen el sí o el no.

Sabemos bien que por siglos y milenios, en distintas latitudes, así como en muchas tradiciones religiosas (erróneamente consideradas ahistóricas), la dignidad humana, la «humanidad» misma del hombre, su *areté* o su *humanitas* ha coincidido con la idea del ser *imago Deus*.

§ 3. El momento histórico del Renacimiento se identifica con el humanismo porque implica un nuevo desprendimiento del hombre de su pétrea fusión con la tradición eclesiástica medieval. Y este literal re-nacer de la autarquía humana coincide, ciertamente, con el renacer del humanismo griego y latino en un nuevo momento de la historia occidental. Renace con su propia originalidad, esa idea del hombre que se reconoce a sí mismo como poseedor de una *dignitas* intrínseca, reencontrando en su propio ser el arriba y el abajo, la dimensión ética de la existencia.

El Renacimiento es ciertamente el reencuentro con la naturaleza, con la vida, con el cuerpo humano y sus valores; la naturaleza, el paisaje, puede, otra vez, esculpirse y pintarse en su desnudez y belleza. Puede representarse artísticamente; nace la perspectiva, la profundidad del espacio. Puede conocérsela empírica y científicamente. Renace la ciencia, justo como *scientia nuova,* cuyos límites no han sido alcanzados. La nueva Tierra, con sus mares, abre para los renacentistas, los caminos para todos los viajeros, para los descubrimientos y conquistas. La naturaleza entera, la humana y la no humana, vuelve a ser objeto de descubrimientos y conquistas. La política se transforma de raíz, lo mismo que las artes, las morales y las religiones mismas. Córdoba, en España, puede acoger la sinagoga, la mezquita y santa María la Blanca.

§ 4. Y así, año tras año, siglo tras siglo, corren al menos dos cauces paralelos: el de la creciente identificación del hombre con su razón, la cual, significativamente, llega a ser adorada en algunos templos de París como la «diosa razón». Y el de aquella potentísima corriente, por la cual las ciencias van cumpliendo con creces el apotegma de

Francis Bacon: «Conocer es dominar», dominar y explotar el planeta: sus tierras, sus cielos, sus mares... devorar todos los «recursos naturales». Dominar la materia, dominar la vida, dominar el universo. Nace y crece, también sin límites, la nueva *techné*, ahora estructurada como tecno-logía y tecno-ciencia. El humanismo degenera así, en antropocentrismo, con los vicios y equívocos de éste, también ilimitados. Por esta vía, el humanismo se va consumiendo en su propia *hybris*.

§ 5. ¿Pero, por otro lado, cómo podrían desestimarse los innumerables prodigios y maravillas que el *homo faber* ha sido capaz de inventar y producir? ¿Cómo no reconocer el genio y la grandeza del ser humano, capaz con su tecnociencia de trasfigurar materialmente la naturaleza y cambiar, al grado en que lo ha hecho, la faz de la Tierra? ¿Cómo no apreciar y celebrar los avances en el orden de la salud y la prolongación de la vida; en el ámbito de toda clase de comunicaciones, lo mismo cercanas que inmensamente lejanas, lo mismo reales que virtuales, los progresos alcanzados en tantos y tantos niveles teóricos y prácticos, enriquecedores de las formas de vida humanas?

Pero a la vez, ¿quién no podría advertir el paradójico y grave empobrecimiento que ha generado esa riqueza y opulencia, producto del maridaje entre el economicismo y la tecnología, entre la econocracia y la tecnocracia? El empobrecimiento de las grandes mayorías humanas, ajenas y enajenadas de tales bienes y bienestares. Empobrecimiento y devastación del propio planeta, y empobrecimiento sin duda de la existencia humana, del ser mismo del hombre, proyectado al puro interés compulsivo de adquirir bienes materiales: ya sea porque se carece de ellos, ya porque, para mantener el exceso, hay que acumularlos sin fin. De nuevo la paradoja, pues, en ambos casos, el ser humano queda reducido a una vida unidimensional regida por lo meramente utilitario y económico, inmerso en el reino de la Necesidad o la *ananké*. El triunfo del *homo œconomicus*; del cuerpo sobre el alma.

¿Qué ha sido de esa dignidad humana identificada con la libertad y con el ejercicio de las múltiples potencialidades humanas? ¿Qué de la importancia del arte, de la ciencia, de las humanidades; del afán de verdad, de amor, de amistad y de justicia; qué del bien común y el

genuino cuidado de la *polis*; qué de la paz interior y del goce de la contemplación; qué del autoconocimiento y de ese socrático «hacerse mejores cada día»; qué del *ethos*? ¿Qué es, en suma, todo aquello que vale en sí mismo y por sí mismo, y no por su utilidad o el precio que pueda adquirir en el mercado?

§ 6. ¿Y cómo entonces, hablar de un posible renacer del humanismo en estas condiciones? ¿En qué fundar su posibilidad? Considero que uno de los factores más determinantes para la comprensión de lo humano, en nuestro tiempo, tiene que ver con la impronta fundamental que tienen los nuevos y revolucionarios conocimientos de las actuales ciencias de la vida.

Lo más relevante y decisivo para el tema del humanismo, es que en sus propios avances las biociencias han ido profundizando y sacando a la luz la extraordinaria riqueza y complejidad de la naturaleza del hombre. Desde su perspectiva biológica, y por las tres vertientes: de la evolución, la genómica y la neurociencia han ido confirmando, simultáneamente el carácter unitario de la naturaleza humana, reafirmando el monismo, pero al mismo tiempo, y esto es lo que importa: la irreductibilidad de lo humano, su especiedad y señaladamente su índole no propiamente determinista ni sujeta a una causalidad lineal. Se ha ido confirmando que se trata de una naturaleza esencialmente abierta a su entorno y a su propio devenir; los genes se activan o desactivan, tanto el genoma como el cerebro humanos se definen por su «plasticidad», por su capacidad de ser moldeables y alterables, en función de sus interacciones con el mundo y su experiencia vital; ésta es siempre única, irrepetible e imprevisible. Comprobando, en suma, que esa materia-vida genética y neuronal produce un estadio nuevo de la evolución, «conlleva» las diversas potencialidades, facultades, capacidades espirituales, mentales, psíquicas, morales, culturales. Naturaleza y cultura generan una causalidad circular o más bien espiral más allá de todo determinismo lineal, absoluto y cerrado.

La naturaleza cerebral está programada para conocer, hablar, pensar, sentir dentro de un registro enorme de emociones; programada para ver, por medio de las neuronas espejo, al otro en sí mismo y comprenderlo en lo que tiene de otro y de semejante. Está programada para deliberar, anticipar, decidir y actuar; para transformar

el mundo y transformarse a sí misma. Es *póiesis* y *autopóiesis*. Tiene memoria inmediata y mediata; la experiencia temporal deja huellas neuronales. Tiene capacidad de anticipar el futuro, el propio y el del universo. Y muy significativamente, para su existencia, para anticipar la muerte. Está programada incluso —paradójicamente— para desprogramarse o reprogramarse; se halla, en aparente contrasentido, programada para la libertad. No la libertad, en consecuencia, escindida de la necesidad. El reconocimiento de la unidad cuerpo-alma, materia-espíritu, implica por fuerza la unidad necesidad-libertad, determinismo-libre albedrío.

Todo lo cual trae consigo el hasta ahora insólito fenómeno de que emociones, razonamientos, toma de decisiones, pueden hacerse materialmente visibles, generan neuroimágenes. Pueden «verse» los estados del alma, no ya como expresiones —nota distintiva del ser humano— sino por medio de la resonancia magnética de imágenes (MIR), especie de fotografías luminosas y coloridas tomadas en el interior del cerebro vivo. Por medio de la resonancia magnética funcional (RMF) puede «verse» el amor, el miedo, el deseo, los sentimientos morales..., «mapearse» el lenguaje, las preferencias políticas, la mentira. Espíritu materializado, materia espiritualizada. El cuerpo del alma y el alma del cuerpo.

De esta asombrosa implicación dialéctica, de esta «unidualidad» (Edgar Morin) en que consiste el ser humano, tanto biológica como ontológicamente, apenas comienzan a dar razón las ciencias contemporáneas y la filosofía misma, apelando a conceptos como categorías: «monismo de doble aspecto», «monismo anómalo», «exocerebro», «dos modos de la misma sustancia» (Spinoza).

§ 7. Pero todo lo contrario ocurre cuando el desarrollo científico y filosófico alcanza una superación tanto de los dualismos como de los monismos natural-ista o material-ista.

Proyectadas en esta dirección las ciencias de la vida van generando, en efecto, una nueva idea del hombre que no sólo confirma sino que ofrece el fundamento real vital de la *areté* humana, de eso que en las visiones dualistas se llamó alma o espíritu, que definen ciertamente la especificidad del *Homo sapiens* y dignidad humana, origen de la racionalidad, la creatividad y la eticidad. Desde el conocimiento ac-

tual, la *psyché* o alma no es, como creyeron los pitagóricos, la extranjera que ha caído en la cárcel y la tumba del cuerpo (soma). «El alma está a flor de piel», dice Eduardo Nicol; la ciencia y la filosofía hoy obligan a otra interpretación del ser humano, reconocido en su original e indisoluble unidad; poseedor de un cuerpo que no equivale ni se reduce a cualquier otro cuerpo; que es «cuerpo viviente y no mero cuerpo objeto» (Ricoeur); un cuerpo que lleva en sí mismo la humanidad del hombre y los poderes para hacer de la naturaleza un «mundo».

§ 8. Es así que, a mi juicio, este nuevo saber del hombre y de la vida, abren un vasto y prometedor camino que apunta en dirección de un posible renacer del humanismo, aunque indudablemente acechado por poderosísimas fuerzas contrarias. Si hay porvenir para el ser humano, éste se anuncia como un renacer de un nuevo humanismo y de un nuevo hombre, con memoria de su propia humanización histórica y con conciencia de su nuevo saber de sí mismo.

Sin fe en el hombre, el futuro deja de estar asegurado... no sólo el futuro del *homo humanus,* sino el futuro mismo de la vida en el planeta. Solo la *vis* o fuerza del «espíritu viviente» humano puede revertir el proceso destructor.

Segunda parte
La presencia de la filosofía



Sócrates. La *phrónesis* hoy[1]

En un pasaje del *Symposium*, Platón pone en boca de Alcibíades la necesidad de coronar a Sócrates por causa de su maravillosa cabeza (*thaumastén kephalén*).[2] ¿Acaso residía en ese «asombroso encéfalo» el alma racional o esa parte del alma intelectiva, divina e inmortal que Platón (a diferencia de Aristóteles) sí «ubicaba» en la cabeza?[3] ¿Era el racionalismo o intelectualismo de su maestro lo que Platón consideró objeto de asombro y maravilla (*thauma*)? ¿Y fue en verdad Sócrates el padre del concepto y la definición como lo dejó asentado para la posteridad Aristóteles? ¿Tenía algún fundamento el que Nietzsche viera en Sócrates al «enemigo de la vida»?

¿Y sería posible, por otra parte, establecer alguna analogía entre la «maravillosa cabeza», que Platón reconoció en Sócrates, con el no menos asombroso cerebro humano y, en especial, el «cerebro ético» revelado día a día por la neurobiología actual? ¿Qué hay en él que pudiera relacionarse con la unidad integral del alma que —en contra de un supuesto intelectualismo— subyace en la sabiduría práctica de Sócrates?

[1] Texto presentado en la III Sesión plenaria del XXIII Congreso Mundial de Filosofía: «Philosophy as inquiri and way of life», Atenas, Grecia, 7 de agosto de 2013.

[2] Platón, *Banquete*, 213e.

[3] Ésta era para él esencialmente distinta de las otras dos, el *thumós* (la pasión noble) y el *hupothumós* (las bajas pasiones) que radicaban, la primera en el corazón y la otra en el diafragma.

§ 1

Es bien sabido que la cuestión acerca del intelectualismo socrático ha dado lugar, a través de los siglos, a diversas y opuestas interpretaciones que concurren en el conocido «problema Sócrates».[4]

Los grandes avances de la filología clásica, así como los estudios críticos de la historia de la filosofía griega y su impacto en la tradición occidental, han sido determinantes para poner en crisis la interpretación del Sócrates intelectualista y para desglosar aquello que de los *Diálogos* platónicos pueda corresponder al Sócrates histórico, de lo que sería ya el *corpus* teórico de la filosofía original de Platón. Con todo ello se ha abierto la posibilidad de una comprensión más profunda, completa y verosímil de lo que realmente había de asombroso en la cabeza, y por ende, en la ética socrática. «Sócrates no consideró la definición general como un fin en sí misma [...] El primer cargo de intelectualismo en su contra es fallido».[5]

Podemos decir que con Sócrates se produce un doble giro: hacia la vida humana, *hic et nunc*, y hacia el ámbito interior y fundamental de esta vida, que para él, es el alma o *psyché*. Pero el alma concebida de forma completamente opuesta a lo que sería, por ejemplo, la idea órfica y pitagórica del alma «caída» en el mundo, en la «cárcel del cuerpo». Por eso tampoco la idea socrática de la filosofía podría validar la posterior creencia platónica de que filosofar consiste en «aprender a morir y a estar muertos», cuando implícitamente, para Sócrates, había sido lo inverso: aprender a vivir y a estar vivos, éticamente vivos. «Pero no es difícil [...] evitar la muerte, es mucho más difícil evitar la maldad; en efecto, corre más deprisa que la muerte».[6]

Hoy podemos adherirnos a la línea de interpretación para la que no hay en Sócrates propiamente dualismo entre la filosofía y la vida ni, significativamente, entre *alma y cuerpo*, justo porque el alma socrática y su misión ética no dependen de la existencia de otro mundo ni de que haya otra vida más allá de la muerte. El alma no se concibe

[4] V. de Magalhaes-Vilhena, *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*.

[5] A. Nehamas, *Virtues of Authenticity: Essays on Plato and Socrates*, p. 36.

[6] Platón, *Apología*, 39a.

separada del cuerpo porque no lo está respecto de la vida. El fundamento de la ética socrática no es, entonces, ni religioso, ni político, ni meta-físico: en Sócrates, radica en la propia conciencia humana. Y por esto también, lo más asombroso de la cabeza socrática sería que, por así decirlo, en ella estaría «toda» el alma, tanto con sus facultades racionales como con las irracionales, sin cortes ni escisiones: el alma adherida a la vida y a su propia corporeidad. Alma diversa y sustancialmente una.

Es posible decir que si alguna imagen pudiera representar el alma que habita en la asombrosa cabeza socrática, quizás fuera la del mito del carruaje alado del *Fedro,* donde notablemente el propio Platón ofrece una significativa visión integradora de *psyché.* Lo que hace al alma inmortal, dice Platón, es su capacidad de *autokínesis,* de moverse por sí misma; pero este automovimiento depende, precisamente, de poder conjuntar y armonizar el poder conductor de la razón con las dos grandes fuerzas de movimiento representadas simbólicamente por dos caballos: uno, el *thumós,* blanco, noble, obediente (buena pasión), el otro, el *upothumós,* que es todo lo contrario (mala pasión), y cuya fuerza, sin embargo, es necesaria para el movimiento ascendente del alma.

La propia etimología de *phrónesis* y *sofrosyne* remite a una excepcional forma de sabiduría que conjunta en sí misma pensamiento, entendimiento, sensatez, prudencia, pero también sentimiento, voluntad, propósito, espíritu, cuidado de sí, meditación, y lleva en sí misma, en su raíz *phren, phrenós,* que se refiere a las entrañas y al corazón, el significado de ser sede de las pasiones.[7]

La *phrónesis* socrática es paradigma de la filosofía como literal sabiduría práctica: el saber que se traduce en forma de vida. En ella se conjuntan, en esencial armonía, las facultades del alma, y se conjura el hiato entre «*ver* lo mejor» y hacer lo mejor, realizarlo. Distancia insalvable que formularía después Ovidio: «veo lo mejor y, sin embargo, hago lo peor».[8] La armonía sólo es posible porque ese saber no es solamente intelectual, producto de una supuesta razón suficiente y separable de las otras funciones anímicas, particularmente de las emociones y las pulsiones de su propia corporeidad.

[7] H. G. Lidell y R. Scott (comps.), *A Greek-English Lexicon.*
[8] Ovidio, *Metamorfosis,* VII, 20.

Hay varios signos de la complejidad y riqueza de la sabiduría socrática que podemos leer, no en una obra escrita, ciertamente, pero sí en un carácter humano (*ethos*), en unos actos y un lenguaje, en una excepcional forma de vida o modo de vivir y convivir, así como de morir, en soledad y compañía, y en completa fidelidad a su paradójico «libre destino».

La *harmonía* socrática entre la autoconciencia y la vida es también, en efecto, compatibilidad entre el silencio y el diálogo, entre el cuidado de sí mismo y el cuidado de los otros. Pues el vuelco reflexivo hacia la interioridad no equivale al retiro solitario del asceta, sino que es intrínsecamente complementario del incansable *logos* socrático que pregunta, ironiza, exhorta, examina. ¿Podría haber un Sócrates sin el Ágora ateniense?

> ¿Cómo es posible, ateniense [preguntaba Sócrates], que siendo ciudadano de una de las más grandes y renombradas ciudades por su ciencia y su poderío, pongas todo tu empeño en cuidar y acrecentar tu fortuna, tu reputación y tus honores, pero en cuanto al saber moral, a la verdad y a tu alma, que tendrías que cuidar y mejorar sin cesar, no te preocupes ni en tus sueños?[9]

Es cierto que, paradójicamente, el no enseñar está también en la esencia de la enseñanza socrática, hecho que sólo se puede esclarecer a la luz de la otra gran paradoja: la de la *docta ignorantia*. La sabiduría (docta) se cifra en asumir el no saber (ignorancia), en liberarse de los falsos y extrínsecos conocimientos, como vía fértil para llegar al «parto de sí mismo», meta de la búsqueda ética. La virtud no se enseña, es cierto, porque la virtud «nace» desde cada alma, justo por obra de la *phrónesis*, de ese saber que no es ni meramente intelectual ni recibido de fuera, inseparable del «conócete a ti mismo» délfico.

Es la autenticidad, la meta de la *sofrosyne*: llegar a saber de sí mismo y a ser sí mismo (*autós*); meta a la cual sólo se accede por el significativo camino o *méthodos* socrático de *elenchos*, *kátarsis* e *ironía*. Por esa modalidad de *docta ingnorantia* que pone en cuestión los falsos y extrínsecos propósitos y conocimientos, como el medio necesario

[9] Platón, *Apología*, 29e.

para «dar a luz» (*mayéutica*) el saber de la propia *psyché* y la propia *areté*. Es precisamente por su autenticidad que el saber de *phrónesis* se traduce de inmediato en *praxis*, en acción y realización, en forma de vida puesta en eso que Sócrates considera la suprema tarea humana: «hacerse mejores cada día». Cada día, no como un acto aislado, no es la golondrina solitaria que —como bien destaca el estagirita— no hace el verano.

Pues no se trata tampoco de un saber o conocimiento «neutral» ajeno a la valoración, sino al contrario: la *phrónesis*, ella misma, es conocimiento del valor (del bien o el mal, de la justicia o la injusticia). En el fondo del alma humana —diríamos— se halla esa especie de no indiferencia que define la condición del alma ética del hombre.[10] Y más aún: la sabiduría socrática encuentra, ahí mismo, que la voluntad originaria del alma humana es la voluntad de bien. De ahí que el bien coincida con la sabiduría misma, y el mal sea, en consecuencia, ignorancia. «[...] hacia los males nadie se dirige por su voluntad, ni hacia lo que cree que son males, ni cabe en la naturaleza humana, según parece, disponerse a ir hacia lo que cree ser males, en lugar de ir hacia los bienes».[11]

El cuidado del alma, así, la *terapeia psyché* parece no consistir en otra cosa que en el desarrollo cabal y creciente de las facultades más distintivas de la naturaleza humana, de su *areté* o excelencia. No es sólo cuidar sino mejorar, como proceso transformador y creador. Pues la virtud no es un estado estático y acabado sino al contrario, es proceso, movimiento, construcción. En este sentido, cabe inferir que la *praxis* ética de Sócrates no pudo haber consistido en la *represión* de las fuerzas irracionales de la vida, sino en el genuino «gobierno» de ellas, que más bien las incorpora y las pone al servicio de la voluntad fundamental de bien, o sea, de sabiduría y virtud, del impulso vital primigenio de «hacerse mejores cada día».

Y por esto, la forma de vida socrática da por resultado esa verdadera forma de satisfacción y suficiencia existencial que es la *autarquía*. Esa forma de seguridad interior, en suma, que permite saber que *no existe mal alguno para el hombre bueno*.[12]

[10] Véase E. Nicol, *Metafísica de la expresión*.
[11] Platón, *Protágoras*, 358d.
[12] Platón, *Apología*, 41d.

§ 2

Las neurociencias del presente, nutridas en la concepción evolutiva y genómica de la vida universal, y valiéndose de los extraordinarios poderes de nuevas tecnologías, han ido generando un nuevo conocimiento del cerebro humano que, efectivamente, parece tener más semejanza con el alma ética de Sócrates que con todas las concepciones dualistas que han tendido a prevalecer en la filosofía occidental desde el propio Platón hasta el presente. (Dualismos entre alma y cuerpo, entre razón y pasión, entre pensamiento y emociones e instintos, entre razón práctica e inclinaciones...)

Hoy se sabe que el cerebro humano, en tanto que producto de la evolución biológica, conserva en sí mismo configuraciones y funciones cerebrales de los diversos estadios evolutivos que comparte con otros animales (peces, reptiles, mamíferos inferiores y superiores); que asimismo en el más reciente estadio de la evolución se configuró la corteza cerebral, la cual cubre los dos hemisferios con funciones contrarias y a la vez unificados, y que entre sus incontables pliegues, abarca cerca del 80% de la masa encefálica y es la «sede» de las funciones superiores del «espíritu», particularmente distintivas del cerebro humano.[13]

Y se sabe, igualmente, que entre sus características fundamentales, el cerebro humano posee, precisamente, la moralidad, misma que, en consecuencia, tiene sus raíces naturales en la propia evolución biológica, lo cual implica que no se origina ni se fundamenta en una supuesta realidad trascendente, y que tampoco depende de una mera razón formal. Una de las principales enseñanzas que del saber científico se desprende es que el sistema racional del cerebro humano se halla intrínsecamente integrado a las emociones y los instintos vitales más arcaicos.[14]

Los avances en neuroética han puesto de relieve que es en el cerebro mismo donde se encuentran los sistemas neuronales, tanto de la valoración ética como de la identidad del sujeto humano, del *self* o

[13] V. Ramachandran (ed.), *Encyclopedia of the Human Brain.*

[14] A. Damasio, *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano* y A. Damasio, *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos.*

sí mismo, factor determinante de la conciencia, la elección y la acción. Se ha destacado, además, la importancia de los centros neuronales del lenguaje, base de la comunicación interhumana, misma que se refuerza con el hallazgo de las llamadas «neuronas espejo», de las cuales parece depender el fenómeno éticamente decisivo de la «empatía».

Y de particular relevancia para la posible correlación entre el alma ética de Sócrates y el cerebro ético de las neurociencias, es el hecho de la interacción y unidad indisoluble que existe, no ya entre las regiones evolutivas y sus principales funciones (macrofísicas), sino entre la infinidad de áreas cerebrales, niveles y sistemas, de estructuras y funciones que configuran el literal *universo interior* de la vida neuronal. Universo, cuantitativa y cualitativamente prodigioso en su inmensidad y su complejidad, donde todo muestra estar relacionado con todo, imagen sin duda, mucho más cercana a Spinoza y a Leibniz que a Descartes, y, por supuesto, a la tácita concepción del alma ética socrática.

Con todas las distancias históricas y culturales, y con todas las diferencias epistemológicas, metodológicas, existenciales de los dos accesos cognoscitivos al «interior» ético o neuronal de la naturaleza humana, uno como sabiduría práctica, el otro como ciencia natural, resulta difícil no advertir el punto de encuentro entre el alma socrática y el cerebro ético de las neurociencias actuales.

Y no obstante, resulta también cierto que las posibles analogías y correlaciones no son más notables y determinantes que las esenciales diferencias, las insalvables distancias entre los dos campos. Campos distantes no solamente por la obvia diferencia entre la sabiduría moral (subjetiva, práctica, interiorizada, vital, concreta) y el saber neurobiológico (objetivo, intelectual, abstracto, impersonal, externo), sino, principalmente, por el alcance práctico de una y otra.

Pues es un hecho que hoy las ciencias tienen un extraordinario alcance práctico; son, en efecto, literalmente tecno-ciencias: ellas dependen en gran medida de las tecnologías correspondientes, tanto como medios para la tarea cognoscitiva como para las aplicaciones de sus nuevos conocimientos. Cuentan, como todos sabemos, con un inédito y formidable poder de alteración de la naturaleza, cuyas consecuencias son en gran medida imprevisibles.

Y en el caso particular de las tecnociencias neurológicas, dicho poder se cifra en la posibilidad de intervenir y mejorar sustantivamente las funciones cerebrales, en particular las que corresponden al carácter y a la conducta moral de los seres humanos, con la intención de favorecer una efectiva y generalizada vida ética. Así, el caso de los fármacos de toda índole, las intervenciones directas o indirectas en la vida neuronal cerebral, manipulaciones y potenciaciones.

Pero ¿qué tiene que ver esta mejora «neuro-tecnológica» con el socrático «hacernos mejores cada día» ejerciendo la *phrónesis*? ¿Qué tiene que ver con «el cuidado del alma» como acción que el alma en libertad puede hacer consigo misma sin intervención externa, o sea, por obra del autoconocimiento, el parto de sí mismo y la autarquía de la virtud? ¿Se sustituye la sabiduría ética por la tecnociencia neurológica?

Pudiera aceptarse que las técnicas y drogas de mejoramiento —y hasta perfeccionamiento— cerebral que utilizan las neurociencias, abran en efecto nuevas condiciones de posibilidad para un despliegue del espíritu o la mente humana quizás más sano, más efectivo y «mejor repartido» en la sociedad. Pero no parece que tales condiciones sean suficientes y menos aún que equivalgan a las causas principales de la creación cultural, de las ciencias, las artes, las morales, las instituciones, las formas de vida de las personas y de las comunidades humanas, las relaciones afectivas, las causas suficientes para la vida buena.

> Dígase en buena hora que si yo no tuviera huesos ni nervios, ni otras cosas semejantes, no podría hacer lo que juzgase conveniente; pero decir que estos huesos y estos nervios son la causa de lo que yo hago, y no la elección de lo que es mejor, para la que me sirvo de la inteligencia, es el mayor absurdo.[15]

Cabe concluir, así, que la perspectiva neurobiológica de la naturaleza humana neuronal viene, a mi juicio, a iluminar y a apoyar esta lectura de Sócrates, que se centra en la idea de la *psyché*, concebida en su unidad, integridad, complejidad y vitalidad.

[15] Platón, *Fedón*, 99b.

Y recíprocamente, que la perspectiva filosófica de la sabiduría práctica, cuyo paradigma en Occidente es Sócrates, viene a su vez a dar luces y nutrir el conocimiento neurobiológico del «cerebro ético». Pero viene también a fundamentar el carácter esencialmente irreductible de la *praxis* ética respecto de la *techné* biológica, y con ello, a resaltar la radical distinción entre el mejoramiento tecnocientífico del cerebro y el mejoramiento ético del alma humana, clave de la sabiduría práctica.

La virtud no se enseña, ciertamente, y menos, se «induce» artificialmente. Perenne vigencia de la enseñanza socrática cifrada en el no enseñar.



Kant. Su influencia en la bioética actual

§ Hacia una relectura de Kant

Es verdad que los tiempos históricos se interpenetran de varios modos. El pasado pervive por la vigencia que le da el presente, y éste a su vez se configura, tanto por aquello que de inmortal conlleva el pretérito, como por la capacidad crítica y la fuerza innovadora del presente.

Buscar «una reapropiación constructiva de la filosofía kantiana, discerniendo en ella lo que está vivo, y puede seguir estándolo», es el propósito expreso de Alain Renaut en su libro *Kant ajourd'hui* (*Kant hoy*).

Y así como las filosofías del pasado se incorporan al presente, así también es éste el que determina en gran medida la actualidad de las creaciones anteriores: la perspectiva de lo actual las ilumina o las oscurece, las ve en cercanía o lejanía, en función de lo que ellas dicen al ahora. Aunque también es verdad que, en principio, toda respuesta filosófica tiene sentido, aun cuando pierda vigencia. La filosofía, en su núcleo profundo, es *zétesis*: movimiento interminable de búsqueda y pregunta, de encuentros y nuevas búsquedas. Además, en tanto que expresión humana, la obra filosófica requiere siempre interpretación. Su sentido es siempre múltiple y diverso, comunicado por sus distintos intérpretes, los cuales, en la dinámica dialógica, descubren nuevos significados, al mismo tiempo que los otorgan.

Sigo aquí de cerca la lectura que se propone Renaut —particularmente de la *filosofía moral* de Kant— y a lo que ella pueda decir a

la ética del presente; y a lo que ella —agrego— pueda decir a la problemática actual de la bioética, punto de confluencia o de intersección entre las ciencias de la vida y la tecnología, por un lado, y a la filosofía y a las ciencias sociales, por el otro.

§ La influencia kantiana en la ética de la bioética

Kant constituye una referencia obligada para la bioética, en tanto que ésta se funda, principalmente en las ideas de *autonomía, respeto, dignidad, fin intrínseco, universalidad, humanidad,* que son conceptos y valores, palabras clave, casi «kantianas», que iluminan y permean el ámbito de la hoy llamada bioética y, por supuesto, de la ética en general.

Y la memorable pregunta acerca de *qué es el hombre* subyace de manera determinante en el fondo de la actual problemática ética surgida, en particular, de las ciencias y tecnociencias de la vida. A esta fundamental interrogante se asocian otras dos, muy precisas y cruciales, que en gran medida motivan la búsqueda kantiana y que hoy se tornan apremiantes: por un lado, ¿cómo es posible la libertad?, y, por el otro, ¿puede haber una objetividad ética que supere las meras opiniones morales subjetivistas?

Considero que estas preguntas son vitales dentro de la nueva situación de la actual revolución biotecnológica, pues ésta, ciertamente, remueve certidumbres esenciales acerca de nuestra idea del hombre, de su condición libre y ética, de la autonomía de su razón y —añadiríamos— de sus otras potencias espirituales; acerca, en suma, de su sitio propio dentro de la vida universal.

Es verdad que en cierta medida las cuestiones bioéticas son del presente, pero se vinculan con grandes y cruciales problemas de siempre. Tienen incluso un cierto aire presocrático. Pero son también problemas nuevos, planteados desde la inédita realidad biológica y biotecnológica que hoy se nos revela; son inéditos, sobre todo, los recientes y extraordinarios poderes de la tecnociencia para intervenir en la vida y transmutarla. Para todo ello tiene algo que decir la ética kantiana. Porque es un hecho que ésta trazó una «línea del ho-

rizonte» para una racionalidad científica y para una racionalidad moral, esta última fundada en la autonomía del sujeto moral.

La gran pregunta es hoy, sin embargo, si no se ha borrado también —como implícitamente cree Nietzsche— la línea kantiana del horizonte de una razón pura. Cuestión sin lugar a dudas urgente y decisiva, pues —siguiendo con la metáfora— es el horizonte que delimita «arriba» y «abajo», «cielo» y «tierra», «adelante» y «atrás», «alma» y «cuerpo». Sin horizonte sobreviene ciertamente la caída sin fin.

§ Evolución del pensamiento kantiano

Es innegable, además, que para una genuina comprensión del pensamiento de un filósofo se requiere atender al *corpus* completo de su obra, y muy señaladamente a la evolución interna de ésta. Porque, como es obvio, las creaciones filosóficas no aparecen de súbito, como sistemas pensados de una vez por todas, con carácter definitivo. De ahí que sea indispensable prestar atención a las variaciones, a veces esenciales de una etapa a otra. Hay cambios sustantivos —por citar uno de los ejemplos más evidentes— entre el Platón de los *Diálogos* socráticos y el de la llamada «primera madurez», cuando crea la teoría de las Ideas, y los hay también entre esta etapa y la de la autocrítica o «segunda madurez», e igualmente entre ésta y las obras de la última fase de su creación.

De manera análoga a la lectura que de Platón hicieron los filósofos del Renacimiento (para quienes importó ante todo el *Simposio* y no ya el *Fedón*, o sea, la teoría del amor y no la de la muerte y de los dos mundos), así también podría decirse que la importancia de Kant estaría puesta hoy en la que, por analogía, podría designarse como su «segunda madurez». Y esto significa que para la actualidad tiene una importancia decisiva, no ya la «pureza» de la *Razón práctica*, ni del dualismo entre la naturaleza y la libertad, sino en *la posibilidad de unión entre ambas*. La actualidad de la ética kantiana apuntaría al reencuentro de los diversos caminos que *Kant mismo* recorrió para alcanzar esta unificación. En este sentido, destacan hoy aquellas obras suyas que —siguiendo con la analogía— podrían considerarse de

una «segunda madurez», tales como *La crítica del juicio*, sus *Doctrina del derecho* y *Doctrina de la virtud*, su *Idea para una historia universal en sentido cosmopolita, La paz perpetua* o su *Antropología en sentido pragmático*.

Es el propio Kant —como lo destaca Alain Renaut— quien reconoce la necesidad de la *síntesis entre naturaleza (filosofía teórica) y libertad (filosofía práctica)*. Así, hace claramente expresa su preocupación por saber: «[...] cómo la libertad puede inscribir sus efectos en una naturaleza que le es heterogénea, cómo la espontaneidad de la acción libre puede imprimir un trazo dentro del determinismo de la naturaleza».[1]

§ Compatibilidad entre «razón» y «fenómeno», y entre «pureza» y «mundo real»

Como lo hemos apuntado, en la primera etapa de la gran revolución kantiana es la razón *pura* (teórica) la que se integra al mundo fenoménico para dar lugar a la esencial interrelación entre *conceptos e intuiciones*, entre razón y fenómeno, clave del *conocimiento científico*. ¿Pudiera ocurrir una amalgama semejante para *la razón práctica pura* en esa etapa de segunda madurez? ¿Puede ésta superar también el absoluto de su pureza, cifrada en su universalidad meramente formal?

Cabe recordar que el propio Kant usó, para invalidar la pureza metafísica de la razón, la metáfora de la paloma que embelesada por su capacidad de volar por encima de la tierra decide entonces volar en el vacío. «La ligera paloma, que siente la resistencia del aire que surca al volar libremente, podría imaginarse que volaría mucho mejor aún en un espacio vacío».[2]

La razón pura *teórica*, cognoscitiva, tenía ya vedado tal vuelo, pero no así la razón práctica; ella sí seguía volando, desde sí, en el vacío de su pura espontaneidad y autosuficiencia; no toca el suelo de la experiencia, ni necesita de él. Y en este sentido, la moral no está abierta a la realidad fenoménica. Ella se rige por la causalidad deter-

[1] A. Renaut, *Kant aujourd'hui*, p. 391.
[2] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B8-B9.

minista, mientras que la razón práctica es causa libre, excluyente de la causalidad natural.[3]

En una primera fase de la ética kantiana prevalece lo que se conceptúa como «la tercera antinomia», sin solución posible. Predominan entonces, con ella, el dualismo, el vacío y el formalismo de la libertad. La libertad de la razón práctica sería en efecto absoluta, cerrada en sí, sin contacto con nada fuera de sí, totalmente in-condicionada; estaría próxima, en este sentido, a la Nada sartreana, también identificada con la libertad (con la diferencia sustantiva, por supuesto, de que la libertad kantiana equivale a la *Ley moral* y la de Sartre es *«la Terreur»*).

Y es claro, entonces, que si el dualismo y el formalismo son lo distintivo de *la ética* kantiana, ésta tiene poco que decir para el presente, y menos aún para la vasta y compleja problemática moral suscitada en el campo de las cuestiones rigurosamente éticas que plantean hoy las ciencias de la vida y, por ende, la bioética.

§ Nueva concepción ética de la razón práctica y la vida moral

Para la razón científica, Kant había encontrado la decisiva función del *esquematismo* como aquella que realiza la síntesis esencial entre el concepto y la intuición, entre el intelecto, la imaginación y la percepción sensible. El esquema es una especie de *demiurgo* entre lo sensible y lo inteligible. El esquema es «el arte oculto en las profundidades del alma» que permite articular el concepto con lo concreto y temporal.

Y si no hay propiamente esquematismo en el orden de la razón práctica, sí hay, de acuerdo con lo que Kant encuentra en su *Crítica del juicio*, una función que satisface esta necesidad de síntesis y que él concibe como la *facultad de reflexión y de juzgar*.

Los principios supremos de la razón práctica son concebidos ahora como los principios de la reflexión mediante la cual se logra

[3] Exclusión que, por otra parte, hoy resulta cuestionable, si se considera entre otras cosas que la causalidad natural no se entiende ya como la tenía que entender Kant, esto es, en términos newtonianos de causalidad lineal.

unir y conjugar lo universal y lo particular, lo incondicionado y lo condicionado: «La facultad de juzgar subsume una intuición (lo particular) bajo un concepto (el universal)».[4] Ella hace posible, en suma, el «pasaje» o tránsito entre la naturaleza y la libertad, entre la filosofía teórica y la práctica, respondiendo así a «la necesidad de pensar la unidad del sujeto *teórico,* que ha sido pensado en términos de *apertura,* y el sujeto *práctico,* en términos de *espontaneidad*».[5]

El camino había sido abierto. Lo que viene en la evolución de la obra kantiana son las diversas expresiones de la *aplicación* concreta de su ética, confirmando con ello que no sólo le preocupó su fundamentación teórica *a priori,* sino su puesta en práctica en el ámbito de la experiencia moral humana (lo cual, precisamente, dejaría atrás el escollo del formalismo).

El derecho, la virtud y la historia universal serían aplicaciones, o más bien «fenomenizaciones» concretas de la libertad y de la Ley moral: «las manifestaciones de la voluntad en el mundo de los fenómenos».[6]

Es frecuente —dice Renaut— oponer a la ética kantiana la prudencia aristotélica, abierta a la particularidad del *Kairos* o de la situación en su contingencia. Pero las dos *Doctrinas,* del derecho y de la virtud, expresan la posibilidad ética de articular lo universal y lo particular. Sería en la *praxis* ética efectiva donde ocurre esta decisiva unificación.

Se da así la posibilidad de articular la incondicionalidad del imperativo categórico, con lo condicionado, situacional y casuístico; y de este modo, resulta que «Lo que sería la experiencia para las ciencias sería la práctica del sujeto actuante para la ética».[7] La política como horizonte de la teoría del derecho y la ética concreta como horizonte de la virtud.

Es en la *historia,* en última instancia, donde el ser humano va plasmando su libertad mediante una acción continua de progresivas y concretas realizaciones, todas ellas conducidas (teleológicamente) hacia el «Reino Universal de los Fines». El hombre, entonces, no se-

[4] I. Kant, *Crítica del juicio,* p. 4.
[5] A. Renaut, *op. cit.,* p. 227.
[6] H. Caygill, *A Kant Dictionary,* p. 225.
[7] A. Renaut, *op. cit.,* p. 310.

ría mera «naturaleza» física, empírica, fenoménica, «natural»; tiene naturaleza pero no se define por ella. Sólo que tampoco es «esencia», en el sentido de la tradición metafísica. No posee una naturaleza inmutable (ni física ni metafísica), sino que es *praxis* histórica fundamentalmente *moral*.

La creación histórica es, así, «intermediaria» entre la razón práctica, pura e incondicional, y la realidad empírica, objeto de intuición. Pero igualmente la historia para Kant implica el *progreso*, ético y humanizante, por difícil, paulatino e imprevisible que éste sea. La historia tiene una racionalidad intrínseca, pero no reina en ella, en todo caso, *la necesidad*, a la manera de Hegel o Marx. En ella cabe lo imprevisible y «la innovación de la libertad».

La historia, además, consiste en el poder humano de sobrepasar la naturaleza, de «arrancarse» de ella, venciendo la «seducción» de las inclinaciones «patológicas», que en esencia derivan del que es concebido como el único motor de la naturaleza: el egoísmo. La marcha histórica de la libertad hacia el reino de los fines (que Kant ve con entusiasmo y optimismo, a la vez que con realismo y mucha cautela), es consecuentemente la marcha hacia la universalidad, hacia el cumplimiento del imperativo categórico.

En el ámbito político, la historia se dirige, en concreto, hacia el logro de la República. «La idea republicana constituye claramente en Kant la traducción *política* de la idea de autonomía —autonomía política que implica [...] la posibilidad para un pueblo de darse así mismo su ley por extensión [...] de no vivir más que bajo su ley».[8]

Y la historia se dirige a la vez a la realización del *ideal cosmopolita* y, en definitiva, de la *paz perpetua*. Éste es el destino moral racional de la humanidad: alcanzar la autonomía, la universalidad y la paz.

Y si la historia real es en muchos sentidos un mentís ineludible de los ideales kantianos, esto no significa que ellos —como lo subraya Renaut— no tengan sentido y carezcan por completo de eficacia; funcionan precisamente, en términos de Kant, como *ideas regulativas*, es decir, como un «horizonte de progreso».

Por estos caminos, así —subrayo— va quedando atrás el significado dualista y formalista de la ética, adquiriendo validez ese otro

[8] *Ibid.*, p. 484.

Kant que no renuncia a contenidos y logra pensar en un sujeto ético finito, abierto a la temporalidad, creador de una ética capaz de tener una voz viva para los problema éticos del presente. «[...] si la libertad no tuviera efectos en el mundo sensible, la moral sería un absurdo —porque el imperativo categórico no podría realizarse jamás y la sumisión a la ley moral lo mismo que el imperativo no serían más que una palabra [...]»[9]

En la medida en que la razón práctica (la libertad) se ve articulada a la realidad y se la reconoce actuando sobre ella y sobre la naturaleza, en esa medida puede adquirir vigencia. Se reconoce entonces que la racionalidad ética puede conducir y modelar el cauce de la experiencia vital concreta de los seres humanos; puede bajar a la tierra. Lo cual implica, a la vez, que el hombre puede ascender desde su propia naturaleza hacia fines morales y espirituales, haciendo así que resulten compatibles la causalidad necesaria y la causalidad libre.

Habrá que aceptar entonces que el reino de la Ley moral no es una mera abstracción vacía, especulativa, separada de la vida y de la realidad concreta. Y ésta a su vez no puede considerarse un dominio ajeno a la dimensión ética; no es neutral. Los hechos vitales están sujetos a deberes éticos y a derechos jurídicos, y ambos tienen fuerza de obligación.

Visto de cerca, la vigencia de la ética kantiana conlleva la confirmación de varios rasgos distintivos de la ética en general. Equivale: 1. A reinstaurar el ámbito de la racionalidad práctica; ámbito autónomo e irreductible, pero no separado de la vida, ni vacío de contenidos concretos. 2. Implica reconocer, tanto la existencia de dos grandes modalidades de la razón, la teórica y la práctica, como de su unidad primordial, al mismo tiempo que la primacía de la razón ética. 3. Corrobora asimismo la importancia de una ética autónoma, inmanente y laica, fundada en la razón práctica.

Pero junto con estos significados generales de la ética kantiana que hoy son de vital importancia, la actualidad de Kant implica también una relectura y reactualización de algunos de sus principios y conceptos éticos fundamentales, los cuales, explícita o implícitamente, tienen relevante presencia en la ética de la bioética.

[9] *Idem.*

Por una parte, se ha dado una decisiva re-interpretación del sentido de la *universalidad* del imperativo categórico. La puesta al día de esta noción capital se resume en la diferencia que hay entre pensar el imperativo como *universal* y pensarlo como «*universable*». Este cambio implica pasar de un contexto *a priori*, abstracto, absoluto, a otro en que se reconoce que sólo cabe hablar de «*universabilidad*», como posibilidad abierta a su propia construcción histórica y dialógica, como «acción comunicativa» (Habermas).[10]

No hay duda, en efecto, de que el imperativo categórico proporciona el criterio fundamental para distinguir los fines subjetivos de los objetivos (válidos para la humanidad entera, en tanto que especie poseedora de razón). Lo que presta validez a una norma es su carácter universal, el que valga para todos (con obvia resonancia de la «regla de oro»). La moralidad supone que el ser humano supere su punto de vista particular. La validez se la da su aplicación universal,[11] alcanzándose así la objetividad en el orden de la filosofía práctica.[12]

Se trata de superar el subjetivismo, *pero también un universalismo abstracto*. Y desde una perspectiva *no formalista*, el imperativo categórico implica, ciertamente, una «apertura a la humanidad», según lo expresa Renaut. Al perder su vacío formal, al traducirse a mundo de la vida (*Lebenswelt*), el imperativo habla de la constitutiva comunidad interhumana que define la vida ética, de la unión intrínseca del sujeto moral y la humanidad. Habla de ese «salto» extraordinario que consiste en «querer para mí lo que quiero para todos», lo que ha de valer para toda la humanidad. Suprema racionalidad que se sobrepone a la racionalidad natural. Razón sobre-natural, exclusiva del hombre, quien en la conciencia de la ley moral, se sabe uno con todos los hombres, rompiendo la cápsula del egoísmo, del mero vivir

[10] O como lo expresa Paul Ricoeur, la pretensión universalista de la ética tiene que reconocer sus límites y relatividad. «Lo cual no quiere decir que en esa pretensión no se canalicen auténticos universales, sino únicamente que sólo una amplia discusión intercultural, apenas comenzada, hará aparecer lo que de verdad merece ser llamado universal [...] otros universales en potencia se encuentran asimismo incluidos en las culturas consideradas exóticas» (P. Ricoeur, «Ética y moral», en Carlos Gómez, *Doce textos fundamentales de la ética del siglo* XX, p. 252).

[11] «Principio de universalización = explicitación del contenido intuitivo del imperativo categórico» (A. Renaut, *op. cit.*, p. 295).

[12] «Objetividad puesta en su carácter comunicable y compartible» (*ibid.*, p. 498).

subjetivo. Logra ser «sí mismo» porque sale al encuentro del «otro». En eso se cifraría el «milagro» humano de la vida ética, es decir, de la autonomía, o libertad moral, que no puede dejar de tener actualidad.

Por otra parte, es un hecho que también tienen significativa presencia en la ética de hoy (y en su proyección bio-ética) los otros conceptos cardinales, algunos ciertamente «principios» de la ética kantiana, como son, la autonomía, la dignidad, el respeto, la «humanidad», etcétera. En realidad, estas «palabras clave» conforman una especie de «constelación», un conjunto orgánico (sistémico), que hace que ellas se esclarezcan y se complementen entre sí. Cada una de ellas expresa un matiz diferente y entre todas van revelando la condición ética del ser humano. Verlas en su interrelación nos aproxima —a mi juicio— a una mejor comprensión de lo que significan en el contexto de la ética kantiana.

La autonomía es, sin duda, la categoría básica. Aunque no con el carácter puro y absoluto que tuvo en Kant, ella es condición de toda ética posible. No hay ética sin agente moral autónomo, y por tanto, responsable (imputable).[13] En este sentido básico, la autonomía se entiende como la capacidad de la razón humana de darse a sí misma su propia Ley, su propio *nomos*: esa Ley moral que reside en el interior de cada hombre. *Nomos,* en efecto, es Ley humana, a diferencia de *physis* que es la Ley natural. *Nomos* correspondería a la Ley moral literalmente, «sobre-natural», que la voluntad libre se da a sí misma, en tanto que como *causa sui* (*autós*); su *naturaleza moral* (por encima de la natural). Pero libertad y naturaleza, *nomos* y *physis,* hoy no pueden verse escindidas.

La autonomía es privilegio humano, es lo que le define, le distingue y explica su *dignidad,* lo que le corresponde como humano, su mérito propio: lo que en efecto le hace digno y valioso (*axios* griego, *dignum* latín y *würde* alemán). La dignidad es lo que le da al hombre un estatus único en el mundo, debido justo a su autonomía. Es Kant precisamente quien revela el significado más profundo de dignidad cuando la contrapone a «precio».

[13] Es sabido que Kant incorpora el sentido de autonomía como in-dependencia y también como autodeterminación. Se sabe, asimismo que —como lo destaca Rawls— hay varias formulaciones de la autonomía, así como las hay del imperativo categórico.

> En el reino de los fines todo tiene o un precio o una dignidad. Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite nada equivalente, esto tiene una dignidad [...]; pero aquello que constituye la condición para que algo sea un fin en sí mismo, eso no tiene meramente valor relativo o precio, sino un valor interno, esto es dignidad.[14]

La dignidad humana es así, esa nota distintiva, ese rasgo esencial que define a cada ser humano como *fin en sí mismo*, y no como medio para otros fines; o sea, su condición no instrumental lo define como sujeto y no objeto, como ser único e insustituible, *persona*, en suma, y no *cosa*. Lo no humano tiene precio, es intercambiable, lo humano no tiene precio, tiene dignidad. Vale en sí mismo y por sí mismo (y por el solo hecho de llevar en sí la humanidad).

Hay sin duda una íntima correspondencia entre autonomía y dignidad (ambas se complementan y ambas también remiten en esencia al imperativo categórico).[15] Pero la autonomía no dice todo lo que dice dignidad (y dignidad tampoco todo lo que dice autonomía). En esto estriba la riqueza comprensiva de la visión kantiana, en su propósito de responder a la pregunta qué es el hombre y qué es su moralidad. No es uno solo el concepto que despeja el problema, es —reitero— un conjunto de ellos, entre los cuales está el de *respeto*.

Re-spectare es un mirar de nuevo, o mirar desde atrás. Pero es, ante todo, un mirar desde dentro —valga decir— y hacia dentro, desde la propia humanidad hacia la humanidad del otro. Respeto como esencia de las relaciones interhumanas y respeto como auto-estima (Ricoeur). Precisamente en este sentido, coinciden el respeto y la dignidad.[16]

Claro está que tales nociones no pueden simplemente trasladarse del contexto de Kant al de la ética y la bioética actuales. Ellas son ciertamente objeto de numerosas reinterpretaciones, reformulacio-

[14] I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pp. 92-93.

[15] Pero no parece que de aquí se pueda inferir que el concepto de dignidad es inútil, como se ha afirmado recientemente (véase R. Macklin, «Dignity is a Useless Concept», en *BMJ* y S. Pinker, «The stupidity of dignity», en *The New Republic*, por ejemplo).

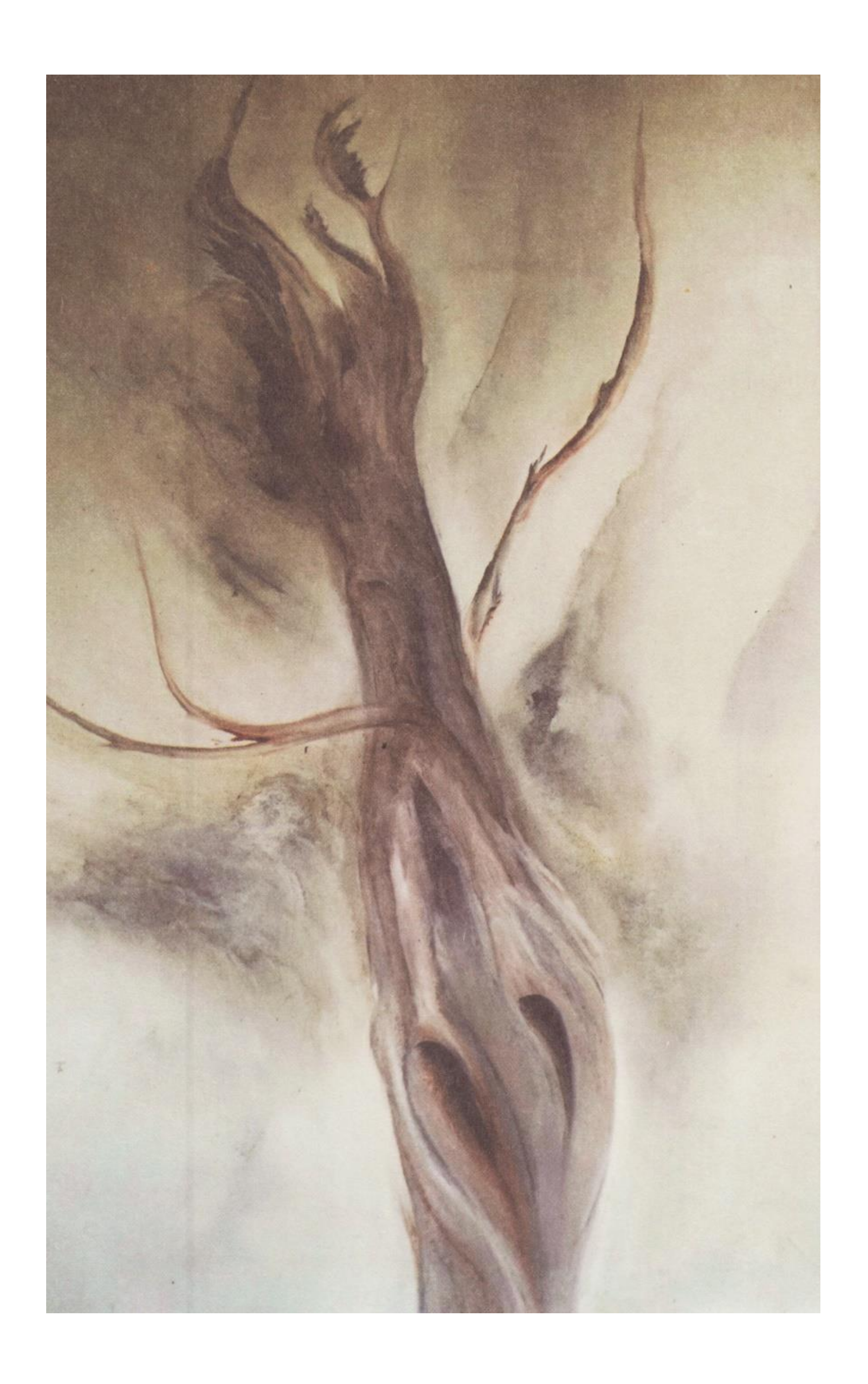
[16] O como lo precisa Ricoeur: «La estima de sí pone un toque de amor-propio, de orgullo personal a la relación [de la persona] consigo misma [...] es el fondo ético de eso que se llama comúnmente dignidad» (P. Ricoeur, *Lo justo II*, p. 187).

nes, reapropiaciones, controversias y cuestionamientos. Lo cual no invalida sino que confirma su presencia, ni cancela, por lo tanto, la validez de sus preguntas, así como de sus búsquedas y de las rutas mismas que trazó el filósofo de Könisberg.

Está vivo, asimismo, el hallazgo kantiano del *juicio de reflexión* para la ética de hoy, especialmente para el *trabajo* bioético. La reflexión entendida como ese camino o ese puente de ida y de vuelta que pone en relación los parámetros éticos universales con la realidad concreta en su infinita diversidad y movilidad. Pues existe efectivamente una interacción entre los dos planos por la cual no solamente los casos concretos se iluminan éticamente en su remisión a la Ley y a los principios, sino que éstos, asimismo, tienen que convenir a las situaciones reales y a las nuevas experiencias. Son éstas las que de hecho definen, en cada caso, cuándo, cómo y dónde. La Ley universal sería «vacía» —puede decirse— sin su aplicación al caso particular: el caso particular es «ciego» sin su remisión a la Ley. Sólo la reflexión (o la *phrónesis*) tienen el poder ético de la síntesis y la decisión. Sólo la reflexión dirá en qué caso y en qué situación el respeto a la dignidad expresa el bien del vivir o el bien del morir. Y significativamente, en la bioética el juicio reflexivo, al igual que el «juicio prudencial», ha de darse como actividad conjunta, plural, hecha de consensos y disensos, de debates y controversias; como proceso abierto aunque encaminado en dirección del sentido ético de las decisiones.

La mayor relevancia la tiene, en fin, aquello con lo que la ética kantiana —vértice de la modernidad—, contribuye a la consolidación de esa nueva naturaleza *histórica* del hombre, por la cual éste se reconoce y se asume en su constitutiva igualdad, su dignidad, su libertad, su no instrumentalidad, rasgos constitutivos que invalidan de raíz las recurrentes concepciones que creen justificadas o que son insuperables, las *estructuras de dominio* y la *cosificación* del hombre por el hombre.

Podemos concluir así que *no se ha borrado la línea del horizonte trazada por la ética y el humanismo* kantianos. Sí hay arriba y abajo, hay bueno y malo, hay ética, en suma. El horizonte lo traza la humanidad del hombre. Está ciertamente delineado el espacio vital y moral del *homo humanus*, a cuyo diseño Kant contribuye de manera irrenunciable.



Nietzsche. El héroe en el alma[1]

Sócrates me resulta tan cercano que casi siempre estoy luchando con él.

NIETZSCHE, *ESCRITO PÓSTUMO*, 1875

El nacimiento de la tragedia fue calificada por Nietzsche como una obra «imposible» y rechazable por su «tufo hegeliano». Pero es precisamente —a mi juicio— obra básica para la comprensión de lo que sería su ética «constructiva» o «positiva», que es, precisamente, la que intentamos rescatar en este ensayo —contra el propio Nietzsche «destructor»—. Hay en *El nacimiento de la tragedia* ideas esenciales, no ya para «una ética futura», sino para una ética en sentido estricto. Pues en realidad es tautológico hablar de una ética «constructiva». Toda ética genuina se asienta en la seguridad de que hay una razón de ser de la moralidad y en la convicción de que ésta es una fuerza afirmativa, un poder creador o constructivo, además de fundamental para la vida del hombre. La «negatividad» en ética comprende sólo su fase crítica, su momento destructor que busca invalidar aquello que se cree que constituye la falsa moral. Desde luego, es la fase crítica la más conocida de Nietzsche, y la que, de hecho, prevaleció a través de la mayoría de sus obras, siempre cercanas al «martillo» destructor, y en la que incluso Nietzsche se solazó. Pero, en especial, *El nacimiento de la tragedia* —en íntima conjunción con el *Zaratustra*— posibilita, de manera muy significativa, la reinstauración de la ética desde un nuevo fundamento, no teológico ni racionalista, sino ontológico y dialéctico: «trágico», en términos de Nietzsche.

[1] Este trabajo es el primero de la obra *El héroe en el alma. Tres ensayos sobre Nietzsche*. México, Aquesta Terra Comunicación-UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Seminario de Metafísica, 1994.

El nacimiento de la tragedia se centra en un doble combate: uno, el que reina entre los dos grandes instintos antitéticos de la naturaleza, Apolo y Dionisos, pero que es susceptible de conciliación, y el otro, el antagonismo, tajante e irreconciliable, que se produce entre Dionisos y Sócrates. Aunque también, en esta misma obra, Nietzsche se pregunta si esta antítesis es intrínsecamente necesaria, y deja abierta la posibilidad de la conciliación, metafóricamente expresada en términos de «Sócrates cultivador de la música».[2]

§ 1

Tratándose de Dionisos y de Apolo, la *lucha* entre ellos es fecunda y creadora, pues ambos se necesitan y se estimulan recíprocamente, de modo que puede llegar a existir entre ellos una íntima y esencial unión, que es alcanzada, precisamente, en la *tragedia griega.* Lo que ésta expresa en esencia, según la conocida y poco ortodoxa interpretación nietzscheana, es, precisamente, la síntesis radical de los dos grandes opuestos: Dionisos, concebido como «el Fondo último y abismal de la existencia», «el Uno primordial», la verdadera Realidad, y Apolo, como la bella forma de la representación y la ensoñación; «principio de individuación» y símbolo del mundo de la apariencia. Dionisos asociado a la música, Apolo a las artes figurativas, y en especial a la escultura.

El mundo de «la mera apariencia» no se concibe ya, desde luego, como el mundo de las puras sombras denigradas, como lo era para Platón. Pero tampoco es el mundo del fenómeno kantiano y schopenhaueriano, objeto de ciencia y de razón. Lo que Nietzsche reivindica en el símbolo de Apolo es la apariencia como orden de creación artística: la forma de *la ilusión*, de lo que no pretende ser verdad, pues no tiene significado o «peso» metafísico; no es *cosa en sí,* ni es «algo» objetivo, «cosificado» o «reificado»: es volátil, ingrávido, móvil. Apolo expresa el mundo de lo ilusorio, de lo dinámico y la *pluralidad.*

Dionisos, en cambio, es el *trasfondo metafísico* de la verdadera y fundamental realidad, la cual, por supuesto, lejos de concebirse a la

[2] *Cf.* J. González, *Ética y libertad,* cap. XII.

manera de la metafísica tradicional (como el orden inmutable de absoluta racionalidad y perfección), es el *Caos* originario, esencialmente contradictorio y abismal. Esconde incluso el secreto último revelado por Sileno, que Nietzsche —aún influido fuertemente por Schopenhauer— expresa como el fondo de «los horrores y espantos de la existencia».

Pero precisamente, en tanto que contiene en sí a todos los contrarios, Dionisos es al mismo tiempo que «el descuartizado» la Realidad unitaria, de modo que abarca, a la vez que el *sufrimiento,* la suprema *felicidad* de la embriaguez orgiástica, obtenida en la fusión con el Todo. La sabiduría trágica comprende, por un lado, esta doble faz de lo dionisiaco, sufrimiento y alegría; y, por el otro, la dualidad y unión de lo dionisiaco y apolíneo: del eterno fondo *informe,* con la *forma* pasajera de la vida: la unión de «lo titánico y lo bárbaro», con la luminosidad de «los olímpicos» —como lo simboliza también Nietzsche—.

El filósofo afirma, asimismo, algo muy significativo: que lo dionisiaco en sí mismo, sin la mediación apolínea, es inaccesible o bien imposible de resistir. Ésta es justamente la función de Apolo: «redimir» a Dionisos, crear especies de «manchas luminosas para curar la vista lastimada por la noche horripilante».[3]

En *El nacimiento de la tragedia,* en efecto, Nietzsche hace una importante y sorprendente distinción —decisiva para la ética— entre un Dionisos «salvaje» y un Dionisos «griego». El primero es concebido, y cualificado por el propio Nietzsche, como «un poder grotescamente descomunal» en el que se desencadenan «las bestias salvajes de la naturaleza»; como una repugnante «mezcolanza de voluptuosidad y de crueldad. Los griegos, en cambio, mediante el poder redentor de Apolo trascendieron tal «dionisianismo salvaje». Y es ésta, asimismo, la función que tuvieron en Grecia los dioses olímpicos, según él, la función «transfiguradora» por la cual la vida se torna vivible, superándose la oscura sabiduría de Sileno. La unidad del hombre con la Naturaleza no es algo fácil de obtener según Nietzsche, ni puede identificarse con un simple e «ingenuo» —y en el fondo imposible— «estado salvaje». La unidad con la naturaleza

[3] F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia,* p. 89.

es obra de Apolo, y toda cultura apolínea «siempre ha de derrocar primero un reino de Titanes y matar monstruos [...]»[4]

Por esto, en definitiva, sólo el *arte* hace posible la vida, particularmente en la milagrosa conciliación de lo apolíneo y lo dionisiaco que es la tragedia, y por ello, para Nietzsche, «sólo como *fenómeno* estético están eternamente *justificados* la existencia y el mundo».[5]

§ 2

Pero notablemente, en la medida misma en que Nietzsche encuentra en la tragedia la íntima unidad entre Dionisos y Apolo, se abre el antagonismo, que parece, éste sí, insuperable, entre *Dionisos y Sócrates*: «En Sócrates reconocemos el adversario de Dioniso [...] Ésta es la nueva antítesis: lo dionisiaco y lo socrático, y la obra de arte de la tragedia pereció por causa de ella».[6]

Pero, como ya se señalaba, también Nietzsche se pregunta textualmente: «[...] si entre el socratismo y el arte existe necesariamente tan sólo una relación antipódica, y si el nacimiento de un "Sócrates artístico" es en absoluto algo contradictorio en sí mismo».[7]

Sin embargo, Nietzsche no exploró esta posibilidad ni la llevó a sus últimas consecuencias, decisivas para la ética. Por el contrario, hacia el final de su vida lúcida, en el *Crepúsculo de los ídolos,* la guerra con Sócrates se recrudece y llega a una expresión extrema e insoluble. Sócrates reaparece en esta obra como un «antigriego», manifestación de la *décadence* y del resentimiento de «la plebe»; es caracterizado por Nietzsche como el ser a cuya fealdad externa corresponde una fealdad interior y una «maldad de raquítico», de modo que nada retrataría a Sócrates con más fidelidad, según Nietzsche, que esa fórmula aplicada al criminal que lo define como «*monstruo de aspecto, monstruo de alma*».[8]

[4] *Ibid.*, p. 54.
[5] *Ibid.*, p. 31.
[6] *Ibid.*, p. 109.
[7] *Ibid.*, p. 123.
[8] F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, parág. 3, p. 39.

Las expresiones nietzscheanas, desde luego, son tan pasionalmente condenatorias como sospechosas. El núcleo del ataque, que ya se hace expreso, también en *El nacimiento de la tragedia*, está puesto en un pretendido «racionalismo» aberrante de Sócrates; en eso que en esta obra se define como la «inversión» socrática «*contra-natura*», según la cual se trastocan el valor y la significación de la conciencia y del instinto. La tragedia muere con el socratismo porque a partir de esa inversión (que a su vez heredará Eurípides) se establece que sólo lo que es consciente e inteligible es bueno y bello. Sócrates sería, según la interpretación asumida por Nietzsche sin cuestionar, «el progenitor de la ciencia, «el hombre teórico» en el cual se produce un crecimiento anómalo de la razón y de la lógica como síntoma de la degeneración de la vida y sus instintos. En realidad —culmina diciendo Nietzsche—, Sócrates no amaba la vida y él fue el que *quiso* en realidad morir; de ahí que en el momento de su muerte dijera que le debía un gallo a Asclepio, ya que el dios de la medicina —según interpreta Nietzsche—, le curaba de la enfermedad de la vida: «Sócrates quería morir; no Atenas, él fue quien se dio la copa de veneno, él forzó a Atenas a dársela [...]»[9]

§ 3

¿Corresponde al Sócrates histórico esa imagen de «monstruo lógico» que Nietzsche le atribuye? ¿Cómo evaluar la crítica nietzscheana? ¿Se halla en verdad tan lejos Sócrates de Zaratustra, y Zaratustra de Sócrates, como se desprende de la interpretación nietzscheana? ¿No cabe volver a plantearse, más allá del propio Nietzsche, la posibilidad por él atisbada de un «Sócrates cultivador de la música»?

En general, la crítica de Nietzsche está llena de «monstruos»: Sócrates, Cristo, el Estado, los alemanes, los sacerdotes, las mujeres, la plebe, el platonismo, Wagner, la humanidad «demasiado humana». La lectura que hace Nietzsche de aquellos a quien somete a la obra crítico-destructora de su «martillo», o a las garras y fauces de su «león», suele ser una lectura parcial, amañada, falsa, «injusta»,

[9] *Ibid.*, parág. 12, p. 43.

como él mismo la define, equívoca y todo cuanto se ha dicho de ella en un siglo de denuncia de la distorsión y de la unilateralidad de las interpretaciones nietzscheanas. Éstas tienden a ser absolutizaciones caricaturescas y en verdad «monstruosas» que, una vez creadas, justifican el golpe del martillo. Responden, en efecto, a esa guerra que el creador de nuevos valores tiene que emprender contra «el gran Dragón» de los «deberes» y los valores, y hasta de «los amores» del pasado. Sócrates forma parte de este movimiento destructor. «Pero además, tratándose de Sócrates, son conocidas las dificultades de su interpretación, debidas sobre todo a que no escribió y a las consecuentes variantes que presentan las diversas fuentes y testimonios».[10]

Sin poder detenernos aquí en esta diversidad, sólo cabe señalar que, con toda claridad, la crítica nietzscheana se sostiene en una de estas fuentes, la cual, por lo demás, es la más frecuentada en toda la tradición: la interpretación platónico-aristotélica que hace de Sócrates, en efecto, el «padre» del concepto y de la lógica, el iniciador de la teoría de las esencias y de la inmortalidad del alma. El golpe nietzscheano se dirige fundamentalmente a esta imagen socrática, acrecentada no sólo por los siglos de la tradición metafísica, sino de la tradición racionalista que culmina en el racionalismo moderno, el cual, sin duda, también pesa enormemente en el juicio nietzscheano.

Pero ¿qué ocurre si se somete a crítica la interpretación racionalista de Sócrates y se reconoce que muy probablemente el Sócrates histórico estuvo más cerca de una peculiar síntesis entre la *razón* y la *vida* que de los extremos del puro moralismo, o del mero racionalismo y teoricismo que, si acaso, habrán de venir después de él? Revisar la interpretación nietzscheana de Sócrates y atender asimismo a la fase creadora del propio Nietzsche, no sólo a la crítica, da por resultado, ciertamente, otra valoración del «problema Sócrates», y de la relación entre ambos filósofos, entre la tragedia y la ética, y otra valoración, en suma, de la ética misma.

En efecto, hay muchos signos de que la fuente más fidedigna para el conocimiento de Sócrates es la de los *Diálogos* platónicos *de juventud,* llamados precisamente «socráticos», entre los cuales tiene especial relieve la *Apología.* De estas obras puede obtenerse un perfil de

[10] Véase W. Jaeger, *Paideia* y V. de Magalhaes-Vilhena, *Le probléme Socrate.*

Sócrates muy diferente del que se desprende de los otros *Diálogos* platónicos y de los otros testimonios sobre Sócrates.

De acuerdo con dicha fuente, lo esencial de Sócrates parece estar puesto, en efecto, en una peculiar armonía entre el *pensar* y el *vivir,*[11] de modo que difícilmente cabe hablar de escisión entre el alma y el cuerpo, de una pretendida «inversión» entre la conciencia y los instintos, ni tampoco de un dominio represivo de la lógica sobre la vida, ni mucho menos de una condena de ésta y una voluntad de muerte.[12]

Es significativo que Nietzsche soslaye —e incluso omita— los dos datos fundamentales y más distintivos de Sócrates: la *docta ignorantia* y la *maiéutica,* ambas, por lo demás, interdependientes.

La sabiduría socrática, cifrada en la esencial paradoja, o ironía, del «saber de la propia ignorancia», tiene de menos estos dos sentidos: por un lado, es conciencia del límite irrebasable de aquello que *no se puede saber*; en concreto, es ignorancia radical ante la muerte. Y por otro lado, la ignorancia no es simple falta de conocimientos (como correlativamente la sabiduría no es *posesión* de un saber); la ignorancia socrática consiste, ella misma, en *catarsis* o purificación y destrucción de las falsas opiniones para engendrar el estado originario de interrogación, de búsqueda, de vigilia interior. La sabiduría, asumida como ignorancia, es la sabiduría que se reconoce en su propia fuente originaria: *la pregunta,* la conciencia interrogante dispuesta *a ver y a escuchar* el propio ser. La sabiduría socrática otorga, es cierto, *seguridad,* pero ésta no se halla puesta en el saber sino precisamente en el *no-saber.* Es *la seguridad de la búsqueda misma.*[13]

[11] *Cf.* E. Nicol, *La idea del hombre,* cap. II.

[12] *Cf.* J. González, *op. cit.,* cap. II.

[13] Hay en nuestro tiempo algunas «lecturas» que no admiten una genuina significación dia-lógica del diálogo platónico afirmando que Sócrates no preguntaría realmente, ni escucharía, ni esperaría el «parto» del saber, que el dialogante estaría realizando por su propia cuenta, sino que, por el contrario, Sócrates ya sabría siempre la respuesta y su «arte» consistiría en «imponer» al interlocutor las respuestas que a él le interesan.

Tal lectura es, a nuestro juicio, no sólo más equívoca que la de Nietzsche, sino que invalida ciertamente, además de la significación dialógica, la significación *ética* del quehacer socrático; se desvanece ahí la existencia específica de Sócrates y con ella el nacimiento en la tradición occidental de la ética propiamente dicha.

El no reconocer la *autenticidad* del arte maiéutico y la *veracidad* del «no saber» de Sócrates, implica, en efecto, borrar el rostro de lo propiamente socrático; efectuar la lectura desde una posición cuyo escepticismo impide ver el matiz esencial que permite distin-

De ahí la indestructible liga entre la *docta ignorantia* y la *maiéutica:* el arte de «dar a luz» el conocimiento y la virtud; de «darse a luz a sí mismo». La sabiduría socrática no es un estado acabado, es permanente «nacimiento». Si la conciencia moral o «la razón» en Sócrates tiene esa facultad *creadora* que el mismo Nietzsche le atribuye, es porque no es razón abstracta ni externa; no es «la Norma», «el Deber» ni «la Ley» que se imponen desde fuera. La autoconciencia no está, consecuentemente, en oposición al instinto; no es «*contra-natura*». El sabio socrático no se asemeja a «una piedra» o a «un cadáver», sino al contrario, es expresión de *vida* plena —decía Platón en el notable pasaje en que se confronta a Sócrates con Calicles,[14] respondiendo a una visión del hombre socrático muy similar a la nietzscheana—. La vida meramente pasional o impulsiva —añadía— sin control de sí misma, sin justicia ni sabiduría, es la vida que se desborda de sí, se pierde, se diluye y se «gasta» en su pasión, literalmente incontenida; la vida sabia, en cambio, es la vida que *se contiene* a sí misma e intensifica su energía dándose una meta y un destino.

Por esto, el socrático «vivir en el examen de sí mismo y de los demás» es en realidad aproximación de la conciencia a la vida, no alejamiento de ella. El «nacimiento» de la virtud por el arte maiéutico coincide esencialmente con su «vitalidad». El *daimon* socrático habla ciertamente desde el instinto —como interpreta Nietzsche—; o habla más bien, desde el hecho más fundamental de la vida ética: desde la *congruencia* o la *unidad* interior, desde la *armonía* entre el *ethos*

---

guir lo socrático de lo sofístico (en su sentido negativo), lo ético de todos los falseamientos de la moralidad, la línea divisoria entre el genuino maestro que «no enseña» virtud y el que pretende, en unas cuantas «lecciones», hacer virtuosos a los hombres. La lectura no prejuiciada, por el contrario, permite percibir la múltiple riqueza y complejidad del diálogo socrático-platónico; muestra la gran diversidad de posibles interlocutores que puede tener la filosofía y de variantes del dialogar filosófico y, ciertamente, de la paradójica *no-enseñanza* en que consiste la «enseñanza» ética; hace posible advenir, en suma, la grandeza y fidelidad del «retrato» que Platón traza de Sócrates al tiempo que la extraordinaria amalgama de lo socrático y lo platónico, la cual obliga a reconocer la dificultad de hacer un corte entre lo que pudo ser la filosofía de Sócrates y la que ya pertenece a Platón, a la vez que la necesidad de deslindar una de la otra para ver las diferencias entre ambas, e incluso sus muy significativos contrastes.

En todo caso, ni Sócrates ni Platón son unívocos, como no lo es ningún filósofo, y menos aún Nietzsche, cuyo signo más distintivo es, justamente, la radical multivocidad.

[14] Platón, *Gorgias*, 481b 5 y ss.

y el *daimon,* como vio Heráclito. La vida ética se cifra en la posibilidad de alcanzar esa armonía profunda entre «instinto» y «conciencia», entre destino y libertad; *amor fati,* en términos de Nietzsche. El *daimon* socrático habla precisamente cuando se rompe, o amenaza romperse, esta *congruencia* o *fidelidad* a sí mismo.

Y si a algo se podría parecer esta unidad o coherencia moral del *ethos-daimon* es precisamente a ese encuentro excepcional entre lo apolíneo y lo dionisiaco, entre la forma y el Fondo primordial que caracteriza, según Nietzsche, a la *tragedia.*

¿Por qué se reconoce en Apolo el poder «culturalizador» y transfigurador de la naturaleza dionisiaca, titánica y bárbara, y no se ve este mismo poder en la ética socrática, si incluso la misión de Sócrates emana del dios délfico? ¿Qué diferencia esencial hay, en verdad, entre la formación consciente de la propia vida, realizada por Sócrates, y la formación apolínea desde el fondo informe de la vida originaria?

El propio Nietzsche acepta, expresamente, que hay un paralelismo esencial entre la función artística y la función ética de Apolo:

> Apolo en cuanto divinidad ética exige mesura de los suyos, y, para poder mantenerla, conocimiento de sí mismo. Y así la exigencia del «conócete a ti mismo» y de «no demasiado» marcha paralela a la necesidad estética de la belleza.[15]

> Con la energía enorme de la imagen, del concepto, de la doctrina ética [...] lo apolíneo arrastra al hombre fuera de su autoaniquilación dionisiaca.[16]

¿No es justamente esto lo que define la misión ético-socrática de la auto-conciencia y el auto-dominio? ¿Qué diferencia hay entre Sócrates y Apolo y, consecuentemente, entre lo que uno y otro representan para la moralidad?

La ética fue concebida por el propio Sócrates (y por Platón y Aristóteles) como un arte o *techné,* y la transformación interior del hombre es reiteradamente comparada a la que ocurre en las artes. La

[15] F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia,* p. 58.
[16] *Ibid.,* p. 170.

diferencia es, precisamente, que la *póiesis* o creación ética es *auto-póiesis:* arte que recae sobre la propia interioridad, sobre el propio ser del «artista».[17] Y el resultado del arte ético es también *belleza,* «belleza interior», con atributos similares a los de la estética griega cuya esencia está puesta precisamente en «la armonía». La asociación, o más bien, la fusión griega de belleza y bondad (el ideal del «bello-bueno» «*kalós-k'agathós*») es correlativa a la hermandad esencial que el griego encuentra entre estética y ética, entre el arte aplicado a una materia externa y el arte aplicado a la interioridad, a la *psiché,* o a la vida.

Aunque en realidad la creación ética en Sócrates no permanece sólo en el orden de la mera «figuración» apolínea. Es imposible, ciertamente, prescindir en él del *fondo* dionisiaco. No basta en este sentido reconocer su función «escultórica», «arquitectónica». También la ética socrática se aproxima simbólicamente a «la música» y realiza, en el modo propio de «arte ético», una síntesis apolíneo-dionisiaca, como en la tragedia.

Sócrates hablaba de sí mismo como un «monstruo», o más bien insistía en que a él sólo le interesaba la mito-logía en tanto que le pudiera revelar qué clase de «monstruo» era él en su *interior,* qué clase de medusas, quimeras, hidras y tifones poblaban su alma para poderlos enfrentar y vencer. Imagen metafórica cercana a aquella de ese pasaje en que Zaratustra declara: «[...] el peor enemigo con que puedes encontrarte serás siempre tú mismo; a ti mismo te acechas tú en las cavernas y en los bosques. / ¡Solitario, tú recorres el camino que lleva a ti mismo!, ¡y tu camino pasa al lado de ti mismo y de tus siete demonios!»[18]

La vida ética implica, como es obvio, lucha, valoración, sacrificio de sí, combate con los Titanes y los «monstruos» de los que habla el propio Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia.*

Y la vida ética implica también, desde luego, toma de conciencia y racionalización de lo que somos. Pero la razón socrática está bien lejos de los caracteres que Nietzsche le atribuye. Éste no ve el poder de vida que es propio del *logos;* tiene delante sólo una razón mortecina, sí decadente, muy ajena en realidad de lo que pudo haber sido el

[17] Es *praxis,* como lo precisa Aristóteles: la acción que recae sobre el propio sujeto.
[18] F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra,* p. 103.

logos griego, esencialmente confiado en sus capacidades para la verdad y para la comunicación, para la *dianoia* y el diálogo. Al no reconocer el *pathos* creador del *logos*, Nietzsche concibe la razón como la mera logomaquia vacía, desprendida de la realidad y de la vida, no sólo cortada de su fuente natural, sino vuelta en contra de ella.[19]

En Sócrates no hay propiamente *dualismo* entre «el alma» y «el cuerpo». Es esencial, ciertamente, la diferencia que parece haber existido entre la concepción platónica del «alma» y la que tuvo el propio Sócrates de ésta, que en gran medida parece haber sido autónoma y acaso *contraria* a la concepción dualista de Platón. El alma en Sócrates (el Sócrates histórico, «retratado» en los *Diálogos* platónicos de juventud) no alude propiamente a una entidad ajena o extraña al mundo o a la vida; como si en Sócrates se diera más bien una tendencia a *reunir* que a separar, a realizar la efectiva integración alma-cuerpo. Sócrates no se halla dentro de la tradición órfico-pitagórica, como lo está Platón.

Sócrates no desprecia la vida ni se proyecta más allá de ella. Ésta es la clave de su interpretación y lo que tiene de excepcional la ética socrática. La *autarquía* no es sólo la suficiencia del hombre de bien, de su *ethos*, frente a los males y bienes externos; no es sólo in-dependencia o libertad interior. *La autarquía es la suficiencia de la vida, aquí y ahora, frente a todo «más allá».*

Ciertamente, Sócrates es capaz de perder la vida, antes que perder sus valores y su *autenticidad.* Pero esto no difiere en esencia de lo que el propio Nietzsche sostiene con todo fervor: que la verdadera afirmación de la vida, la afirmación *trágica*, no consiste en su mera conservación, en vivir «una vida larga y tranquila» sino en la intensidad y en el sentido de vivir. El propio Nietzsche daría la clave del significado *vital* de la muerte de Sócrates, cuando afirma que la libertad es la «voluntad de autorresponsabilidad» por la cual el hombre es capaz de sacrificar *la vida misma.*[20]

Nietzsche no tiene presente el final de la *Apología*, en donde significativamente Sócrates va a la muerte haciendo expresa su ignoran-

[19] Como es sabido, Nietzsche se halla en el centro del momento histórico de la crisis de la razón ilustrada y del racionalismo en general. Es, él mismo, un factor activo de esta crisis.

[20] F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*, parág. 38, p. 114.

cia, manteniendo viva *la incógnita* ante el misterio de la muerte; donde sus últimas palabras son de duda e interrogación. La versión en que Nietzsche recae es la del *Critón,* pero sobre todo la del *Fedón* —seguramente el *Diálogo* más dualista y más extremo en la creencia platónica de la separación del alma y del cuerpo, y la separación de los «dos mundos»: de las Ideas y de la realidad; el más extremo en la condena del cuerpo. Y sólo de acuerdo con el contexto platónico del *Fedón,* la voluntad final de Sócrates de ofrecer un gallo a Asclepio, avalaría la interpretación nietzscheana de que Sócrates *quería* morir, y la muerte le curaba de la enfermedad de la vida.

Pero ¿de qué se habría curado el Sócrates de la *Apología,* e incluso el del *Critón*? ¿Qué significó para el Sócrates histórico, no platonizado, el «deberle un gallo a Asclepio»?

En el contexto socrático lo que cura *es el bien y la justicia,* no la muerte; lo que cura es la congruencia interna entre el *ethos* y el *daimon.* Y ésta es muy probablemente la deuda que Sócrates tuvo en el último acto de vida con el dios de la medicina: el alcanzar la salud moral.

La felicidad socrática, en fin, la autarquía, la felicidad puesta en el bien como libertad interior, no es un estado estático ni mucho menos: es siempre relativa y se está siempre rehaciendo a sí misma; es la suficiencia puesta en el saber de la propia insuficiencia. No es felicidad sin sufrimiento o como evasión de sí. No es el «lamentable bienestar» del que habla Nietzsche: es la trascendencia del hombre sin ir más allá del hombre ni de la vida misma. La trascendencia dentro de la inmanencia.

Nietzsche y Sócrates se aproximan, así, en la medida en que éste no sea visto como mero racionalista, y en que tampoco Nietzsche se interprete dentro de un puro naturalismo o instintivismo. Se encuentran ahí donde ambos ofrecen una propuesta integral, unitaria y sintética de la vida.

§ 4

Nietzsche es «ocaso» y es a la vez «aurora» de la moralidad. El mismo golpe de martillo deforma y forma, destruye y crea, en un mismo movimiento. La devastadora crítica nietzscheana a la moral, así, sólo

se realiza *desde* una voluntad *ética* y *por razones éticas*. De lo que Nietzsche acusa en el fondo a la moral es de su radical *inmoralidad*. Dicho de otro modo: solamente desde una profunda visión y pasión éticas se puede producir un desenmascaramiento de la falsa moral y una denuncia de las aberraciones morales —como hace Nietzsche—. Y sólo desde una profunda visión y pasión éticas se puede proponer ese «nuevo bien y nuevo mal» cuyo amanecer él quiere anunciar en los momentos positivos de su obra, particularmente en el *Zaratustra*.[21]

Pero la tarea ética de Nietzsche, además de ser «laberíntica», como toda su filosofía, es multívoca, esencialmente *proteica*; irradia, de hecho, en diversas direcciones. Por un lado, se mezclan en ella la función catártica, purificadora, con la creativa. Se entrecruzan los tiempos: el ocaso, la media noche, la aurora. Van y vienen o co-existen las etapas del «camello», del «león» y del «niño».

Y por otro lado, la «transmutación de la tabla de valores» no se presta a una lectura simple ni carece de oscuras ambigüedades. No consiste, en principio —a pesar de muchas afirmaciones del propio Nietzsche—, en una mera *inversión* por la cual todos los valores que en la moral tradicional estaban «arriba», pasan a estar «abajo», y todo lo que estaba «abajo» se pone «arriba». Esto implicaría, en términos generales, que frente al espiritualismo, al racionalismo, al altruismo y demás valores tradicionales, ahora se afirmara un puro e indiscriminado instintivismo, un puro egoísmo; el más absoluto y literal inmoralismo o el simple desencadenamiento de «la bestia rubia» (de *La genealogía de la moral*); la realización, en suma, del «dionisianismo salvaje», en términos de *El nacimiento de la tragedia* —y muchas lecturas nietzscheanas, sin duda, han seguido por estos derroteros, con todas sus consecuencias teóricas y prácticas—.

Pero tampoco la transvaloración puede consistir en la «neutralidad» axiológica; en la indiferencia y descualificación. Nietzsche se sitúa «más allá del Bien y del Mal»; pero esto significa, en principio, más allá de ese «Bien» y ese «Mal» absolutistas, cosificados, provenientes de cielos y trasmundos, nacidos del resentimiento. Y significa

[21] En este sentido, cabe decir que la «ética» se contrapone a la «moral», si por ésta se entiende, ante todo, el conjunto de «normas», costumbres y «deberes» externos, dogmáticamente impuestos y asumidos.

también recobrar la originaria *inocencia* y la reconciliación primera con la naturaleza y con la vida, más allá ciertamente de todas las culpas de un milenario moralismo represor. Implica *comenzar* por reconocer, con la sabiduría dionisiaca que «está divinizado todo lo existente, lo mismo si es bueno que si es malo».[22]

Pero incluso la inocencia es un bien que se incorpora como el fundamento desde el cual re-nace *una nueva valoración,* una nueva «bifurcación» axiológica, que abre la diferencia cualitativa entre *un nuevo bien y un nuevo mal:* «ascenso» o «descenso», «fuerza» o «debilidad», «salud» o «enfermedad», «afirmación» o «nihilismo», «libertad» o «esclavitud», «don de sí» o «avaricia y mezquindad», vida «activa» o «reactiva», espíritu de «vuelo» de «danza», o espíritu de «pesantez» o «gravedad».

«El Sol» —dice Nietzsche— deja de ser el *centro;* se borra el horizonte y caemos, sin arriba y sin abajo, sin delante ni atrás... pues «Dios ha muerto».[23] Pero ahora «la Tierra» ilumina su *sentido,* abre sus caminos y sus rumbos diferenciados, sus *valles y montañas;* hace patente su profundidad y su altura, su propio cielo y sus abismos, su luz y su inmensa oscuridad. La vida misma abre y delimita los nuevos horizontes: su arriba y su abajo, su adelante y su atrás, su dentro y su fuera; otorga la pauta de los nuevos valores, y con ella, de una nueva trascendencia, dentro de este mundo y dentro de la vida misma.

Zaratustra, así, no permanece a «ras de Tierra»: asciende a la cúspide de la montaña, vive en «lo alto»... y en «lo profundo». Ahí realiza eso que él mismo llama virtud, espíritu, conciencia, libertad. Zaratustra tiene un nuevo «sí» y un nuevo «no». Claro está que no se trata ya del «no» inicial y reactivo del resentimiento y de la vida débil y enferma. El «no» de la fuerza y la salud es *consecuencia,* no causa: deriva del originario «sí» a la vida.

Zaratustra lleva «sus cenizas» a la montaña: es muerte y transfiguración. Es capaz del «gran desprecio». Tiene un bien y tiene un mal. Repudia todo cuanto es «pobreza, suciedad y un lamentable bienestar»; condena a los despreciadores del cuerpo, a las moscas del mercado, al «rebaño», a los superfluos y a los comediantes; a todo

[22] F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia,* p. 52.
[23] *Cf.* F. Nietzsche, «La gaya ciencia», en *Obras completas,* vol. III, parág. 125, p. 108.

lo que es mezquino, uniforme, cobarde e inerte. También hay *«mal» en la Tierra*: ésta puede ser, según la metáfora nietzscheana, *«fango»*, tierra sucia. Hay, de hecho, «malos instintos»: «perros salvajes» que se quieren liberar. Pero no se trata, dice Zaratustra, de ser «libre de», sino «libre para qué»;[24] lo que vale es la libertad *creadora,* la voluntad humana capaz de suspender por encima de sí un mundo de valores, una meta que le trascienda.

Zaratustra es ético: es permanente buscador y dador; vive una vida creciente. Realiza así, implícitamente, aquella posibilidad que se barruntaba en *El nacimiento de la tragedia* en la que reivindicaba la significación ética de Apolo; se alcanza, asimismo, la síntesis de lo apolíneo y lo dionisiaco, ahora en el seno de la *experiencia ética.* Zaratustra expresa las posibilidades de una *ética trágica,* de una ética reconciliada con «el espíritu de la música». Zaratustra es canto y danza: la música que se ha hecho cuerpo, cuerpo humano, y el cuerpo que se ha hecho «arte», «virtud» genuina del cuerpo que «asciende» y que ha «resucitado» —dice textualmente Nietzsche— por obra del espíritu creador.

Zaratustra establece, ciertamente, la clara distinción entre el destructor y el creador:

> *¡No arrojes de ti tu amor y tu esperanza!* [...] el peligro del noble [...] es que se vuelva [...] insolente, burlón, destructor [...] he conocido nobles que perdieron su más alta esperanza y desde entonces calumniaron todas las esperanzas elevadas [...] se les quebrantaron las alas de su espíritu [...] En otro tiempo pensaron convertirse en héroes: ahora son libertinos [...] *no arrojes al héroe que hay en tu alma.* ¡Conserva santa tu más alta esperanza![25]

Y en tanto que apolínea, la ética nietzscheana es manifestación extrema del *principio de individuación.* Pero éste, precisamente *en ética,* se expresa ante todo como *autenticidad,* incluso como experiencia radical de *soledad*; pues Nietzsche, como pocos, revela la común esencia de la libertad y la soledad. Hay sin duda en su filosofía lo que él

[24] F. Nietzsche, «Del árbol de la montaña», en *Así habló Zaratustra,* pp. 72 y ss.
[25] *Ibid.*, pp. 74-75, el subrayado es nuestro. *Cf.* F. Savater, *La tarea del héroe.*

mismo designa como una «santificación del yo». Toda su obra está atravesada por este impulso reivindicador de la individualidad, e incluso del «egoísmo», en el que tanto insistirá.

Pero también Nietzsche hará claramente expreso que hay algo así como dos *egoísmos*, dos «yos» de signo absolutamente inverso: el yo «subjetivista», conservador, mezquino y ruin; el «egoísmo enfermo» «que quiere todo para sí» como una degeneración de la vida; y el yo libre, creador y dador, el *Selbst* o el sí mismo, único sujeto genuino de la ética que, como el verdadero sujeto artístico, no es propiamente «subjetivo» sino «objetivo» —dice Nietzsche— y realiza en sí la «universalidad».

La individuación apolínea se encuentra, aquí también, con la Totalidad y la Unidad dionisiaca. Zaratustra está *solo y despierto* al mismo tiempo: en vínculo con el universo. Zaratustra huye del mercado, se recoge en su montaña, pero también va a los hombres, busca amigos y «herederos»: es «un surtidor». En su sobreabundancia, su riqueza y plenitud quiere darse, regalarse, quiere encontrar el receptáculo nocturno para su luz, para su «Sol interior»; es voluntad de amor.

Acaso la comunidad inter-humana así comprendida, desde la sobreabundancia sea, sin embargo, el aspecto paradójicamente más precario e insuficiente de la ética nietzscheana.

Huyendo de la larga tradición nihilista, de la invalidación del yo y su «auto-laceración», huyendo del «yo-pecador» y de la moral de la «ab-negación» —que incluso cobra nuevo auge en Schopenhauer— Nietzsche busca el verdadero comienzo partiendo precisamente de un yo afirmativo, pleno o pletórico de sí mismo: *ego creator*, plenamente autárquico o autosuficiente. Sólo que Nietzsche concibe la autarquía, no como la síntesis socrática de sabiduría-ignorancia, seguridad-humildad, suficiencia-insuficiencia, sino como puro lleno o plenitud unívoca, sin fisura interna, sin vacío ni carencia, en un notable y significativo contraste con la concepción platónica del Eros y del hombre como ser «simbólico» o complementario que es lleno y vacío al mismo tiempo, y por eso amoroso.[26]

[26] *Cf.* E. Nicol, *Metafísica de la expresión* y *Crítica de la razón simbólica*. Véase J. González, *op. cit.*, cap. III.

El Eros de Platón, en efecto, lleva hasta sus últimas consecuencias, hasta su fondo ontológico, la contradicción constitutiva que ya apuntaba en la *docta ignorantia* y en las otras síntesis socráticas. La comunicación interhumana en Platón se funda en esa esencia contradictoria del *Eros* —que es la del hombre mismo—: *Poros-Penia,* abundancia-penuria al mismo tiempo, ser y no-ser, mismidad-alteridad interna, constitutivas. El ser erótico lleva en sí mismo un vacío que es la plenitud *del otro,* con el cual se complementa o completa: recompone una unidad originaria, no solipsista sino comunitaria. *La alteridad es interna al yo,* por eso son *intrínsecas* la comunicación y la comunidad. Por eso cabe una genuina *reciprocidad*: ésta sólo es posible si hay una complementación efectiva; si ambos sujetos *contienen la dualidad en sí mismos*; si al yo le *falta* el otro, tanto como al otro le falta el yo; si éste, en suma, es capaz de *dar* tanto como de *recibir.*

Hay unilateralidad, deficiencia, escasez y penuria en la pura sobreabundancia de Zaratustra; es la pobreza del puramente rico, como él mismo lo expresa:

> Luz soy yo: ¡ay, si fuera noche! Pero ésta es mi soledad, el estar circundado de luz [...] No conozco la felicidad del que toma [...] Ésta es mi pobreza, el que mi mano no descansa nunca de dar [...] ¡Mi felicidad en regalar ha muerto a fuerza de regalar, mi virtud se ha cansado de sí misma por su sobreabundancia [...]![27]

§ 5

Quedó desde luego trunca la fase creadora de Nietzsche, de la cual hay, después del *Zaratustra,* muchas promesas y trazos inconclusos, aunque sustanciales, de algunas de sus otras obras, en especial de la póstuma *Voluntad de poder.*

Tiende así a prevalecer la obra destructora del «león». Éste se vuelve, incluso, cada vez más fiero en su lucha, ya no sólo contra el Dragón, sino contra «el último hombre», síntoma radical del nihilismo que es necesario acabar de consumar. Y, por momentos, el carácter

[27] F. Nietzsche, «La canción de la noche», en *Así habló Zaratustra,* pp. 159 y ss.

destructor predomina a tal grado que parecería que se cierne sobre el propio Nietzsche la amenaza, por él descrita, de «la muerte del héroe» y de «la pérdida de la esperanza».

Sólo que *la muerte del héroe* sería, en el contexto intrínseco de la vida y la obra de Nietzsche, más grave que la muerte misma, y más grave incluso que esa otra forma de muerte que le tocó vivir, que fue *la locura.* Porque aun esos once años de silencio y hundimiento, dejan abierto el enigma.

¿Qué fue la locura de Nietzsche? ¿Fue la total fatalidad, sin ningún resquicio para su *amor fati,* sin ninguna esperanza de opción y de asunción? ¿No logró para nada una «locura libre», similar a «la muerte libre» por la que propugnó? ¿No hay algo en su demencia que tenga que ver —predominantemente— con esa extraña invocación a la locura que él adjudicaba a los innovadores de todos los tiempos, a esos «solitarios y extraviados» que claman a las potencias divinas?: «¡Otorgadme la locura para que acabe por creer en mí mismo [...] para que alcance la fe en mí mismo [...] probadme que os pertenezco poderes divinos. Sólo la locura puede demostrármelo!»[28]

¿Encontró Nietzsche tal certidumbre en ese último paso, abismal e irreversible, hacia la total y muda soledad de la locura? ¿Fue tragado por el fondo informe e insondable de la eterna noche dionisiaca?

Mientras prevaleció la lucidez no hubo, desde luego, *silencio*; no se interrumpió el lenguaje, la búsqueda; no se rompió la liga con el otro, por más que se estiraba peligrosamente enunciando esos confines de las soledades nietzscheanas. La soledad misma fue en Nietzsche —un poco como en Heráclito— modo de vínculo. Modo trágico, tenso y sufriente, pero siempre afanoso de construir y lograr la comunicación; y siempre en pos de eso que, desde una voluntad de salud y de *autenticidad,* Nietzsche volvió a llamar, como si fuese nombrado por vez primera, «amistad», «matrimonio», «hijo», «pueblo», «sabiduría», «espíritu», «libertad», «virtud», «bien» y «mal».[29]

[28] F. Nietzsche, «Aurora», en *Obras completas,* parág. 14, p. 21.

[29] Y ha de reiterarse que ésta no es sino una línea interpretativa del pensamiento de Nietzsche: la que busca reseguir el hilo, no siempre muy patente ni muy firme, del «héroe en el alma», verdadero fundamento de la vida ética.

§ 6

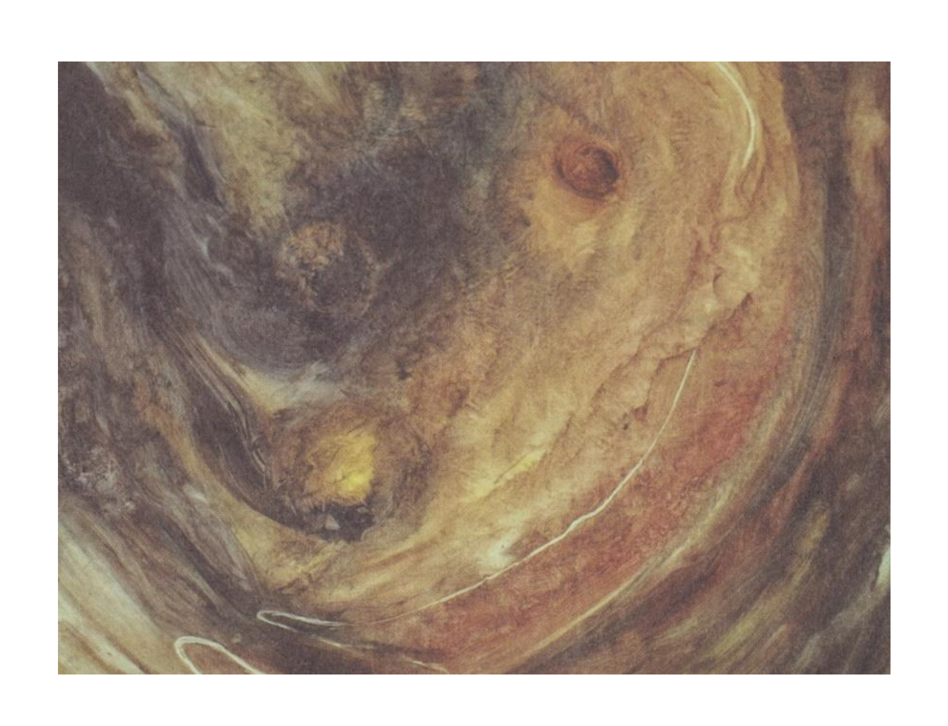
Pudiera decirse, así, que desde esta perspectiva, Nietzsche afirma *«la ética» con la misma fuerza y pasión con que niega y disuelve «la moral»* —por decirlo de algún modo—. Pues es evidente que se trata de dos fenómenos opuestos que suelen aparecer fundidos y confundidos, y que es necesario separar y designar con dos palabras, que a la vez que hagan expresa la aparente identidad, permitan advertir la diferencia y su oposición esencial. En este sentido se contrastan la ética y la moral (la moral auténtica y la moral inauténtica).[30]

Una es, en efecto, la moralidad como forma de *vida*, de salud, de plenitud humana y de libertad, otra como un artificio contrario a la vida, signo de *enfermedad* y de esclavitud, y como expresión, en última instancia, de todos los vicios que ella pretende condenar y trascender. La «moral» contraria a la «ética»; la «ética» contra la «moral». Inversión de valores donde aparece como «moral» lo que en realidad no lo es, en franco contraste con la autenticidad del aparente «inmoralista».

La ética, en este sentido, se gesta desde la autenticidad y el interior (es, en la metáfora de Nietzsche, como el árbol que crece y se eleva en la medida misma en que hunde sus raíces en la tierra), la moral se impone desde fuera. La una es superación, ascenso, elevación vital, desde la vida y como expresión de vitalidad, la otra es represión, ruptura interior y enajenación del hombre. La ética representa la posibilidad humana de realizar esa esencial conciliación, análoga a la que realiza la tragedia, entre el *fondo* y la *forma* de la vida: Dionisos y Apolo; la posibilidad, en suma, de ser fieles al sentido de la tierra.

Es justamente *la ética* —no la moral— lo que Sócrates realiza. Y es evidente que, así entendida, la ética no sólo no trae consigo la muerte de la tragedia, sino que al contrario: crea una nueva modalidad de lo trágico y de *héroe trágico*. Crea, en efecto, eso que Nietzsche expresa como «el héroe en el alma», aquel que es capaz de no arrojar de sí el amor y la esperanza.

[30] Otra sería obviamente la clásica distinción entre la ética como filosofía moral y la moral misma. Objeto de estudio de la primera. La común distinción entre teoría y praxis. *Cf.* J. González, *El ethos, destino del hombre.*



Freud. El cuerpo inconsciente del alma[1]

El problema de la moral se halla en el centro mismo de las preocupaciones freudianas. Es cierto que a Sigmund Freud le importó sobremanera el hecho de la cultura en general, y de todas las creaciones culturales, acaso la *religión* ocupe un lugar dominante en su obra; pero la religión cuenta primordialmente por su significación moral. Y es que la moral misma, sea religiosa o no, tiene una importancia psíquica esencial dentro de la concepción psicoanalítica.[2] Cuando Freud piensa en la conciencia, piensa ante todo en la conciencia moral. Y ésta adquiere una particular significación porque es el fenómeno cultural que penetra en lo inconsciente; produce nada menos que la censura y la represión, las cuales son la clave para la comprensión de «lo in-consciente» como tal. Este psiquismo inconsciente es principalmente, para Freud, el *psiquismo reprimido*, en el cual se produce el choque fundamental entre la censura moral y las pulsiones originarias. La moral está, en efecto, en el corazón del inconsciente, en el corazón del sueño y de la vida primordial de la psique humana. Se halla, asimismo, en íntima relación con ese fenómeno que Freud define como el «nódulo del psiquismo»: *el complejo de Edipo*. Es éste el que se transforma en el «superyó», entendido precisamente como la instancia psíquica de la moralidad. Explícita o implícitamente, en realidad, casi todas las teorías de Freud tienen una significación moral. El drama psíquico es, ante todo, un drama ético.

[1] Este trabajo deriva de mi artículo «Ética y psicoanálisis», en *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Concepciones de la ética*. Madrid, Trotta, 1992, vol. 2, pp. 225-245.
[2] Ph. Rieff, *Freud: the Mind of the Moralist.*

La obra de Freud rebasa, ciertamente, los marcos de la psicología y representa una verdadera «interpretación de la cultura».[3] El psicoanálisis no tiene solamente una significación clínica o psicoterapéutica. No la tuvo ya desde la primera gran obra de Freud que fue *La interpretación de los sueños*.[4] Para éste, sin dejar de tener importancia psicoanalítica como método curativo, sobrepasará, sin embargo, el campo de la patología para abarcar el de la vida psíquica en general «normal» y «anormal». Y es este sesgo ético el que tiene relación con las cuestiones torales que busco destacar en esta obra.

Sin dejar de atender al sujeto psicológico en su concreción individual, el psicoanálisis se proyectará a consideraciones de índole histórica y social. Y sin perder su naturaleza psicológica y su afán de consolidarse con el rigor de una ciencia empírica, irá más allá de ésta; no sólo porque se aventura expresamente en el campo de las «especulaciones filosóficas», como las denomina el propio Freud, sino porque conlleva implícitamente una nueva concepción de la psique y de las relaciones interhumanas, en suma, una nueva *idea del hombre* que trasciende a todos los órdenes de la cultura, particularmente al de la moralidad. Pienso que junto con la crítica a la moralidad llevada a cabo por Nietzsche (de la cual Freud es, en parte, heredero),[5] el psicoanálisis realiza una de las críticas que más ha configurado el *ethos* de nuestro tiempo y que, visible o invisiblemente, más ha trascendido a la *praxis* moral contemporánea.

Desde la perspectiva psicológica, la crítica freudiana pone en crisis el fundamento mismo de la vida moral, el cual, de un modo u otro, siempre se ha cifrado en la autonomía de la conciencia o de la razón, o sea, en la libertad. Ésta tiende a quedar invalidada ante la significación primordial y determinante que Freud otorga a las fuerzas irracionales y fatales del psiquismo inconsciente. Y no sólo esto, sino que la crítica de Freud exhibe y denuncia prolijamente el carácter *psicopatológico* que suele tener la moral a lo largo de toda su historia; ella es, y ha sido siempre, según lo muestran los innumerables análisis freudianos, fuente permanente de neurosis, infelicidad y «malestar».[6]

[3] P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura.*
[4] S. Freud, «La interpretación de los sueños», en *Obras completas,* vol. I.
[5] P. L. Assoun, *Freud et Nietzsche.*
[6] J. González, *El malestar en la moral.*

La crítica freudiana —como también la de Nietzsche— no es sólo crítica de una moral o de una tradición moral, por mucho que ésta abarque toda la cultura occidental en sus dos grandes vertientes: greco-romana y judeo-cristiana. Desde luego, Freud piensa concretamente en la configuración judeo-cristiana de la moral, y sus embates se dirigen directa y particularmente a ella. Pero la crítica abarca mucho más que una tradición y llega a niveles más profundos y radicales. Atañe a toda moral y pone en cuestión la posibilidad misma y la legitimidad de cualquier fenómeno moral. Es «lo moral» en general lo que queda cuestionado de raíz.

Sin embargo, pese a ser devastadora, considero que *la crítica freudiana no anula en realidad la significación de la moralidad: termina confirmándola de manera original.* Las objeciones mismas a lo moral acaban revelando su razón de ser primordial, de modo que resurgen (acaso con un nuevo nombre o en un nuevo contexto) las estructuras realmente esenciales e imperecederas de la moralidad, mostrándose como estructuras necesarias de la condición humana, aunque ésta no sea abordada con categorías filosóficas sino psicológicas.

Es a estas significaciones éticas, antropológicas y ontológicas (que por lo general están implícitas y muchas veces apenas esbozadas en el pensamiento freudiano), a las que intento dar lectura aquí, circunscribiendo el análisis a aquellas ideas de la obra de Freud que son a mi juicio las de mayor relevancia ética.

Destacaré así los siguientes aspectos: 1. La crítica freudiana de la conciencia y el significado negativo de la moral. 2. El proceso de evolución y «moralización» del psiquismo y 3. Las consecuencias éticas de las pulsiones de *eros* y *thánatos.*

§ La crítica de la conciencia

El punto de partida para cualquier aproximación a Freud es, sin duda, el reconocimiento de esa aparente contradicción que implica hablar de una «psique» «in-consciente», dado que desde siempre la psique es conciencia, ante todo. Es decir, que el psiquismo o el alma no se identifique, sin más, con la conciencia, y que, a la inversa, exista algo «in-consciente» que sea a su vez «alma»; esto implica que lo

inconsciente posee, no sólo emociones y pasiones *sui generis*, sino una inteligencia, una voluntad, unas intenciones y un lenguaje propio;[7] significa reconocer que hay una paradójica e inexplicable «voluntad involuntaria». Lo inconsciente es «algo» de la propia persona, del «yo», que no es «yo», y que sin embargo *es*. Hay un desdoblamiento del alma en un «otro de sí», eternamente otro y no obstante formando parte de nosotros mismos: lo que Freud llama el «ello», por una parte, y el «superyó», por la otra, esas dos instancias psíquicas propias y ajenas al mismo tiempo: la sombra que nunca se podrá «incorporar». Otredad y mismidad simultáneas en el fondo primordial del sujeto humano, fracturado en sí mismo, cortado de sí dentro de su supuesta «identidad».

Y otra de las notas decisivas que Freud atribuye a lo inconsciente es el ser una realidad en la cual se contienen todos los contrarios, donde no existe el «no» o la negación, y que, consecuentemente, se halla «fuera del tiempo».[8]

Pero además de postular la existencia de lo inconsciente y atribuirle estas significativas características, el psicoanálisis postula *el primado o prioridad de la vida inconsciente sobre la conciencia* y todos sus procesos. Freud produce, ciertamente, una radical inversión por la cual lo inconsciente se considera en todos sentidos anterior y prioritario respecto de la vida consciente; ésta es tardía, contingente, superficial y aleatoria.[9]

Y es evidente que la crítica freudiana de la conciencia y la inversión de los órdenes no puede dejar inafectadas las tradicionales concepciones del «sujeto» de la ética, del poder de su voluntad, de su conciencia y de su libre decisión. En contraste con la tradición idealista, Freud introduce la duda acerca de la conciencia misma y del carácter central y fundamental que esta tradición le otorga.

El hombre ha sufrido tres «humillaciones» en la época moderna, según dice Freud. La humillación «copernicana», que destruye la pretensión humana de estar en el centro del mundo; la darwiniana, que le quita al hombre la ilusión de adjudicarse un ser distinto y su-

[7] S. Freud, «Múltiple interés del psicoanálisis», en *Obras completas*, vol. II.

[8] S. Freud, «Lo inconsciente» y «Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte», en *Obras completas*, vols. I y II.

[9] S. Freud, «La interpretación de los sueños», en *op. cit.*

perior al animal y creerse, por ende, amo legítimo de la naturaleza, y la tercera humillación producida precisamente por el psicoanálisis, que le obliga a reconocer que no es ni siquiera dueño de sí mismo en su propio interior, que no es «amo en su casa», como dice Freud.[10]

La psique inconsciente es la liga con la tierra, con el mundo orgánico e inorgánico; expresa la pertenencia radical, subterránea y oculta del hombre a lo corpóreo y a lo material. Pues no se trata de reconocer sólo la condición biológica, animal y vegetal del ser humano, sino también su pertenencia al reino de la materia inorgánica. En el fondo del psiquismo subyacen, según Freud, los impulsos primarios de la vida, pero también las determinaciones sustanciales de la realidad inorgánica más primigenia y fundamental, más determinante que la vida misma, que es *la materia*.

Sin embargo, lo inconsciente es una realidad literalmente psíquica, *sui generis*. Freud hace psicología y no biología ni física. Aquello de lo que él se ocupa, la «psique», no es ni el «alma» meta-física de la tradición filosófica (algo separado o separable del cuerpo), ni tampoco algo reductible a cuerpo o mero *soma*.[11] Es cierto que, por momentos, en su empeño por asegurar la unidad y la continuidad de lo psíquico y lo natural, Freud se acerca a concepciones monistas y biologicistas, por ejemplo, cuando hablando del inconsciente en tanto que «ello», dice: «Nos imaginamos que se halla abierto en el extremo, orientado hacia lo somático, y que acoge allí en sí las necesidades instintivas».[12]

Pero este «instintivismo» sólo se da por momentos y en determinados contextos. El propio Freud hace expreso que las necesidades instintivas no se manifiestan como tales y que se trata de una realidad psíquica y no meramente biológica o física. Como han señalado algunos intérpretes, el contenido del inconsciente es pulsión (*Trieb*) y no propiamente instinto (*Instinkt*) biológico.[13] Las pulsiones son «fuerzas con sentido»[14] y no impulsos orgánicos puros, mecánica y estáti-

[10] S. Freud, «Una dificultad del psicoanálisis», en *Obras completas*, vol. II.

[11] S. Freud, «La interpretación de los sueños» y «Múltiple interés del psicoanálisis», en *op. cit.*

[12] S. Freud, «Nuevas aportaciones al psicoanálisis», en *Obras completas*, vol. II, p. 821.

[13] J. Laplanche y J. B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*.

[14] P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*.

camente predeterminados, aun cuando las pulsiones remitan al orden «natural» y que el propio Freud no saque las consecuencias de esto.

El sueño, que es según Freud, la «vía regia» de acceso al inconsciente,[15] sería uno de los principales testimonios de la naturaleza contradictoria y ambigua de lo psíquico. Los sueños no son para el creador del psicoanálisis, como suelen serlo para las mentes religiosas, una vía de comunicación con lo sagrado; pero tampoco son lo que para los científicos: un mero fenómeno somático, cuyo significado espiritual es en el fondo «vana espuma». La realidad del sueño —como la del alma— no está en el orden metafísico ni tampoco en el meramente físico.

Pero a mi modo de ver, Freud se adentra en el universo de la psique y se encuentra con un *continuum* indiviso y a la vez esencialmente diferenciado que se extiende desde lo inorgánico hasta lo orgánico, desde lo somático hasta lo mental. Y hay, sin duda, en el pensamiento freudiano propensiones a la reducción y al naturalismo. Pero más fuerte que éstas, es, a mi juicio, la intuición que subyace en su pensamiento de que la unidad no anula la alteridad interna de lo psíquico, ni por tanto, los *conflictos* desgarradores que se producen en el interior del alma. No hay corte sustancial, pero no hay homogeneidad tampoco. En este sentido, cabe afirmar que no hay naturalismo ni materialismo en Freud.

Las pulsiones son el sustrato «arqueológico» y «arcaico» fundamental y primitivo del psiquismo: base y origen de la vida psíquica, tanto en el orden estructural o *arqueológico* (fondo «orgánico» e «inorgánico») como en el orden temporal: origen en la infancia. La pulsión fundamental, que será para Freud la libido,[16] es comprendida, en efecto, como sustrato arqueológico y como origen *cronológico*: sexualidad infantil.

A la ya señalada prioridad de lo inconsciente sobre la conciencia corresponde la prioridad (psíquica) de la *sexualidad* (base arqueológica) y a la vez de la sexualidad *infantil* (origen cronológico), que prevalece sobre las modalidades «adultas», conscientes y racionales de la vida sexual.

[15] S. Freud, «La interpretación de los sueños», en *op. cit.*

[16] S. Freud, «Una teoría sexual y otros ensayos», en *Obras completas,* vol. I.

En términos muy generales y esquemáticos, puede decirse que la teoría freudiana de la sexualidad se da en dos grandes momentos y concepciones: la teoría de la sexualidad «polimorfa» y la teoría del «Edipo».[17]

La sexualidad infantil tiene las características opuestas a la sexualidad adulta, que se define, según Freud, por su carácter «genital» y heterosexual, esencialmente destinada a la *procreación*. La infantil es bisexual, indeterminada, «polimorfa» y puede proyectarse en cualquier dirección. Es también libido autógena, que se genera desde sí misma, no como respuesta a un «objeto» sexual. Esencialmente narcisista, su finalidad esencial es el *placer* y sólo el placer, y su mundo transcurre al margen de la socialidad y de la moralidad.[18]

Y es manifiesto que este carácter intrínsecamente a-social y a-moral que Freud atribuye a la sexualidad es ciertamente esencial para la ética. Pero también lo es la concepción (negativa) que tiene del placer como mera distensión, auto-satisfacción tendiente a reinstaurar un estado originario de imperturbabilidad (*ataraxia*). Se entiende así que esta sexualidad primitiva coincida con la esencia del inconsciente, según la cual éste desconoce la negación y está fuera del tiempo (o sea, del cambio).

Sin embargo, Freud verá también la sexualidad como un fenómeno evolutivo,[19] como un proceso de progresivas determinaciones que llega hasta el hallazgo de un primer «objeto» amoroso: la madre.[20] En el amor «edípico» culmina esta evolución esencial de la libido amoral destinada al placer, para dar lugar a una mutación crucial que permite el advenimiento, según Freud, de la «sexualidad adulta» y del ingreso del individuo al orden social y moral (etapas oral, anal, fálica y genital). Cuando Freud construye su teoría del Edipo, la sexualidad infantil y primordial se cifra, en efecto, no ya en su polimorfismo, sino en su esencia incestuosa (amor edípico a la madre), y, correlativamente, criminal (odio edípico al padre).

[17] Esta doble concepción de la sexualidad primitiva, polimórfica o edípica, da lugar a interpretaciones distintas y contrastadas de Freud, como por ejemplo la lacaniana, que acentúa la significación del Edipo y la del *Anti-Edipo* de G. Deleuze y F. Guattari.

[18] S. Freud, «La interpretación de los sueños» e «Introducción al psicoanálisis», en *Obras completas*, vols. I y II.

[19] S. Freud, «Introducción al psicoanálisis», en *op. cit.*

[20] S. Freud, *Los orígenes del psicoanálisis* y *El yo y el ello*.

Lo decisivo, de cualquier forma, es advertir este carácter *amoral* o *anti-moral de la libido*. Pues si la sexualidad originaria es por definición ajena a la moralidad, la moralidad es necesariamente extrínseca a la pulsión sexual, contraria de hecho a ella, y sólo se conquista mediante la «represión» de dicha sexualidad. Sólo se adquiere, en el contexto freudiano, mediante el «sepultamiento» en el fondo inconsciente del deseo edípico.[21]

Se entiende así que lo inconsciente sea ante todo «inconsciente reprimido» y que sus contenidos sean el mundo del «deseo reprimido»; reprimido justamente por la moral, desde sus formas más primitivas («tótem» y «tabú»)[22] hasta las modalidades, particularmente represoras, de la moral puritana que priva en la sociedad de Freud.

Consecuentemente, está implícito aquí que la moralidad se produce en el orden de lo social, al cual se accede mediante una transformación psíquica profunda, y que el fenómeno moral conlleva en su esencia el «no», la renuncia, la alternativa, la opción y, por supuesto, la *temporalidad*.

§ La evolución de la libido

La moral se conquista en contra de la pulsión. El sueño da testimonio, en efecto, del choque entre la pulsión y la moral, y de la «transacción» fundamental que realiza el psiquismo para sobrevivir. Definido como «la realización disfrazada (censura moral) de un deseo (pulsión sexual) reprimido (acción moral)»[23] el sueño expresa esta esencia radicalmente ambigua del psiquismo reprimido, mezcla híbrida de sexualidad y moralidad.

En efecto: la sexualidad infantil se transforma, es susceptible de evolución y «metamorfosis», como la conceptúa Freud, pero, al mismo tiempo, subyace en el fondo del inconsciente *inalterado e inalterable*, haciéndose patente a través de los sueños, los síntomas, los *lapsus*, los mitos. El deseo originario no se destruye en realidad y en

[21] S. Freud, «El final del complejo de Edipo», en *Obras completas*, vol. I.
[22] S. Freud, «Tótem y tabú», en *Obras completas*, vol. II.
[23] S. Freud, «La interpretación de los sueños», en *op. cit.*, p. 337.

cualquier momento puede reaparecer. Sigue actuando, de hecho, y determina invisiblemente la vida total del individuo, buscando sus caminos secretos; disfrazados para su «realización».[24]

La principal transformación que sufre la libido se da en el momento crucial del Edipo, o mejor dicho, cuando éste es «enterrado» o sepultado para dar nacimiento al superyó: éste es el acontecimiento más importante y decisivo en la moralización de la sexualidad.[25]

El «complejo de Edipo» (deseo sexual por la madre, odio al padre e identificación con él, sentimiento de culpabilidad, miedo a la castración), tiene ante todo una significación simbólica. Se halla en el orden de lo «psíquico» y no propiamente de lo «real», aunque Freud apele a «hechos» de enamoramiento efectivo del niño por la madre o a «hechos históricos» como es la supuesta existencia de la horda primitiva que, tras el incesto y el parricidio, crea la primera ley que los prohibe: el tótem (paterno) y el tabú (ante la madre y hermanas).[26] Acontecimiento fundante de la sociedad propiamente dicha.[27]

Pero más allá de la verdad biográfica o histórica de tales sucesos,[28] el conflicto edípico importa por ser el símbolo del momento por el cual el psiquismo (individual o colectivo) pasa del estado presocial y premoral (pre-humano) al estado social y moral, condensado en el nacimiento de la ley. Es el momento, en efecto, en que tiene su origen la moralidad dentro del psiquismo humano.

El «enterramiento» del deseo de Edipo (la renuncia al deseo de incesto y parricidio) da lugar, en efecto, al nacimiento del «superyó», que es la instancia psíquica de la moralidad; el superyó *«es el heredero del complejo de Edipo»*.[29]

El ocaso del Edipo es el amanecer de la moralidad. Y el tránsito consiste, como dice Freud, en una «internalización o introyección» de la instancia paterna prohibitiva. Pero dicha introyección se funda, a su vez, en la «identificación» del hijo con el padre, la cual permite,

[24] S. Freud, «La interpretación de los sueños», en *op. cit.*, y *Psicopatología de la vida cotidiana.*

[25] S. Freud, «El final del complejo de Edipo», en *op. cit.*

[26] S. Freud, «Tótem y tabú» y «Moisés y la religión monoteísta», en *Obras completas*, vol. II.

[27] C. Lévi-Strauss, *Raza y cultura*, pp. 45 y 59.

[28] E. Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud.*

[29] S. Freud, *El malestar en la cultura*, p. 66.

en efecto, que el principio de autoridad moral deje de estar *fuera* del sujeto y pase a formar parte de su propia estructura interna. La instancia moral penetra, así, hasta los estratos más profundos del psiquismo inconsciente, que es donde «vigila», «ve» y «habla» el superyó; éste es como un «ojo interior» que se funde con las pulsiones del «*ello*» y actúa en complicidad con él. Y así es como la moralidad se torna *interior al alma misma.*

El Edipo permanece, así, en el trasfondo inalterable del inconsciente y al mismo tiempo se trasforma en el superyó.[30] Y éste a su vez consiste, por un lado, en la *conciencia moral* (que ordena: «no debes») y, por otro, en el aspecto *ideal* del yo (que presiona al «tú debes»). El superyó tiene, por así decirlo, dos dimensiones principales, una coercitiva (conciencia moral), que reprime y coarta el deseo, y la otra, exhortativa y perfeccionista (lo que Freud llama el «yo ideal» y los «ideales del yo»). Lo significativo es que, tanto en el «no» como en el «sí» morales, tanto en la represión como en la exhortación, *el superyó es una instancia esencialmente negativa*, caracterizada por una intrínseca *crueldad* que condena al hombre a un permanente sentimiento de culpa, de sufrimiento y de enfermedad.[31] La crueldad del superyó es tan fuerte como su misma interioridad; es «obsceno y feroz», como lo califica Lacan.[32]

Y estas características que Freud atribuye a la instancia moral del superyó originan que, en uno de los pasajes más notables de su obra, la moral sea concebida, consecuentemente, como un «producto en descomposición», tóxico y mortal.[33]

La moral, en este sentido, no puede ser concebida sino en su función patológica, como fuerza generadora de culpabilidad, de enfermedad, de desgracia interior y «malestar». El psicoanálisis en este punto no hará sino revelar *la psicopatología del deber* y los poderes nocivos que tiene la moral.

Pero de todo esto no se deriva en Freud un naturalismo ni un vitalismo o hedonismo. De la prioridad que otorga a lo inconsciente sobre la conciencia no se deriva tampoco una inversión de la tabla de

[30] S. Freud, «El final del complejo de Edipo», en *op. cit.*
[31] S. Freud, *El malestar en la cultura.*
[32] J. Lacan, *La formación del inconsciente*, p. 328.
[33] S. Freud, *El yo y el ello*, p. 48.

valores, como ocurre en Nietzsche.[34] Concebida como libido y sometida exclusivamente al principio del placer, la naturaleza humana es contraria a toda moral posible; es moralmente «mala» y esto significa que en ella no se puede fundar la dimensión ética. Ni tampoco parece caber en el psicoanálisis freudiano la defensa de una moral hedonista, en ninguna de sus posibilidades.

La solución moral (y la psicológica) se orienta dentro de la obra de Freud en dirección distinta al hedonismo. Freud denuncia el mal de la cultura y el malestar que ella origina, pero también denuncia el mal y el malestar en la naturaleza. En su interior, la naturaleza condena al ser humano al radical egoísmo del «"hombre, lobo del hombre": *homo homini lupus.* ¿Quién se atrevería a refutar este refrán después de todas las experiencias de la vida y de la historia?»[35]

Y en cuanto a la naturaleza externa al hombre, ella le confina en un reino sólo regido, según Freud, por la necesidad y la escasez. La vida no es, para él, la fuerza afirmativa y el gozo dionisiaco, sino que se caracteriza por su dureza y por oponerse al placer del hombre. No hay nada en el plan del universo —dice— que contemple la felicidad humana.[36]

Por esto, aun cuando la moral se considere un mal, ella es un mal «necesario» y la alternativa más real a la moral psicopatológica del superyó, la respuesta «madura» y «sana» se encuentra en la instauración de una moral del yo, de la conciencia y la razón. Es la moral que en términos mismos de Freud se cifra en el imperativo de que: «Donde era el "ello" debe llegar a ser el "yo" (*Wo es war soll ich werden*)».[37]

Resurge, ciertamente, el valor de la conciencia como única esperanza de salud y racionalidad moral, tal y como se hace expreso en este pasaje de la obra de Freud que resume con toda claridad lo que sería, en efecto, la base de su moral del yo: «Al principio nos inclinábamos a rebajar el valor del criterio de la conciencia, ya que tan poco seguro se ha demostrado. Pero haríamos mal. Pasa con él lo que con nuestra vida: no vale mucho, pero es todo lo que tenemos».[38]

[34] J. González, *Ética y libertad*, cap. VII.
[35] S. Freud, *El malestar en la cultura*, pp. 52-53.
[36] S. Freud, *El yo y el ello*.
[37] S. Freud, «Nuevas aportaciones al psicoanálisis», en *op. cit.*
[38] *Ibid.*, p. 819.

§ *Eros y thánatos*

A partir de 1920, con la publicación de *Más allá del principio del placer*, se produce un cambio significativo en el pensamiento freudiano. La impresión de una transformación literalmente «fundamental» la transmite el propio Freud[39] cuando dice que tras considerar por muchos años que las pulsiones sexuales estaban en el fondo del inconsciente y se regían por el principio «último» del placer, *encuentra que hay otro fondo pulsional más profundo, radical y originario*; éste sería el principio verdaderamente primigenio y fundamental: el de las *pulsiones* o *«instintos» de muerte.*

El inconsciente, dice Freud, está abierto en su fondo y continúa en el reino de la animalidad y de la materia inorgánica e inerte. La vida misma es una perturbación tardía de la materia inorgánica, y el impulso más poderoso de la vida misma, el más originario y determinante, es el que tiende a eliminar la tensión y la in-quietud en que la propia vida consiste. La aspiración primaria de la vida es hacia la no-vida, es el regreso al fondo imperturbado y quieto de lo in-orgánico: la pulsión regresiva que busca recuperar el estado primordialmente *inerte* de la materia:

> Hemos descubierto la pista de un carácter general no reconocido claramente hasta ahora [...] de los instintos y quizá de toda vida orgánica. Un instinto sería, pues, una tendencia propia de lo orgánico vivo a la reconstrucción de un estado anterior [...] una especie de [...] manifestación de la inercia (*Tragheit*) en la vida orgánica.[40]

> La aspiración más general de todo lo animado, la de retornar a la quietud del mundo inorgánico.[41]

> El principio de placer parece hallarse al servicio de los instintos de muerte.[42]

[39] E. Jones, *op. cit.*, III, p. 48.
[40] S. Freud, «Más allá del principio del placer», en *op. cit.*, p. 1 117.
[41] *Ibid.*, p. 1 116.
[42] *Ibid.*, p. 1 117.

Las pulsiones más originarias y básicas del psiquismo son entonces pulsiones de muerte, no de vida. El estrato fundamental del inconsciente, no es libido, sino *thánatos.*[43] El principio de repetición, de regresión, de autodestructividad y de agresión, de muerte en suma, se halla en la raíz misma de la naturaleza humana.[44] Esto explica precisamente que el placer se conciba en esencia como el impulso primario hacia la imperturbabilidad, hacia el estado «cero» de excitación, hacia el «Nirvana», como lo define el propio Freud.[45]

Pero si los instintos de muerte son concebidos esencialmente *por sus características regresivas*, o sea, por su tendencia primigenia a la *repetición* de estados anteriores y, en última instancia, al *regreso* definitivo a lo in-orgánico, entonces, la libido (por ser justamente instinto de vida) es ahora definida con las características opuestas a *thánatos*; ya no es propiamente libido, sino *eros.*[46] Y *eros* se caracteriza, en efecto, por ser la pulsión de vida: «tiende a conservar la sustancia viva y condensarla en unidades cada vez mayores».[47] Aspira a estados no alcanzados aún.[48]

Las dos notas esenciales que definen al *eros* freudiano —y en las que quizá no se haya recaído suficientemente— son, por un lado, la tendencia a la *unificación*, y por el otro, a la *creación* de unidades de vida cada vez mayores y de nuevos «estados», no antes alcanzados; o sea: la esencia *unitiva* del eros (literalmente *amorosa*), y la esencia *creadora*, innovadora, que apunta hacia lo desconocido, hacia la proyección futura. Si *thánatos* implica regresión, repetición, inercia y des-integración, *eros* es «progresión», innovación, energía e impulso de integración.

Las pulsiones quedan así desdobladas en una fuerza positiva y otra negativa, definiéndose de este modo *la ambigüedad* que ya estaba presente, de una u otra forma, en la concepción freudiana, particu-

[43] Según parece, Freud sólo se refirió verbalmente en una ocasión a *thánatos*, y fue uno de sus discípulos el que introdujo este símbolo en la literatura psicoanalítica para contraponerlo al de *eros*, que sí adopta expresamente Freud.

[44] N. Brown, *Life Against Death. The Psychoanalytical Meaning of History*.

[45] S. Freud, «Más allá del principio del placer», en *op. cit.*, p. 1 113 y «El final del complejo de Edipo», en *op. cit.*, p. 1 017.

[46] S. Freud, «Más allá del principio del placer», en *op. cit.*

[47] S. Freud, *El malestar en la cultura*, p. 95.

[48] S. Freud, «Más allá del principio del placer», en *op. cit.*, p. 1 106.

larmente en la concepción de placer. Cuando el creador del psicoanálisis habla de dos grandes pulsiones y configura la tajante dualidad entre el «instinto» de vida y los «instintos» o pulsiones de muerte (siempre en plural, según él) simbolizados en *eros* y *thánatos*, logra, ciertamente, definir la dualidad y sacar a la luz, por la contrastación misma, los elementos positivos y negativos, de vida o de muerte, que se hallan en el seno de la pulsión, o sea, en el fondo de la realidad psíquica originaria del inconsciente, en el fundamento radical de la naturaleza humana.

Pero así contrastadas y definidas, no sólo se admiten y se definen *las pulsiones negativas*, tanáticas (y cobra todo su realce el sentido negativo que se atribuye al principio del placer), sino que, al mismo tiempo, sale a la luz la *significación efectivamente positiva o afirmativa de la pulsión de vida* (que no está clara en la concepción de la libido). El «instinto» de vida ya no es definido, en efecto, con la ambigüedad que parece tener, la ambivalencia de la libido, sino con la nitidez de *eros*, como la pulsión esencialmente positiva que concentra las potencias amorosas y creativas de la vida en cuanto tal.

Esto trae consigo varias implicaciones de primera importancia para la comprensión de la moralidad. Al ser reconocidos como «pulsión» y como esencia misma de la *vida*, la potencia de *eros* (el amor y la creatividad) no es entonces algo *impuesto* desde el exterior, son fuerzas internas, «naturales» también. Lo cual a su vez significa que de la vida misma, de su trasfondo inconsciente, pulsional, puede surgir la energía creadora de la cultura, de lo «sublime» en general, y de la vida *moral* en particular. *Eros* es, en efecto, el sostenedor de la vida y también el principio de la civilización y la cultura en los términos mismos de Freud: «La cultura es un proceso al servicio de eros».[49] ¿Por qué no habría de ser asimismo *eros* el fundamento vital o pulsional de la moral?

Muy distinta, desde luego, ha de ser una moral en tanto que manifestación de *eros* (o sea, de la energía que «tiende a crear unidades de vida cada vez más amplias» y a «generar estados nunca antes alcanzados») que la moral tanática (emanada de la crueldad del superyó o de la «obscenidad» de ello). Una es, evidentemente,

[49] S. Freud, *El malestar en la cultura*, p. 63.

moral liberadora, moral de la libertad, la otra, moral de represión y dominación.

La existencia de una pulsión originaria de *eros* invalida, o al menos restringe, la concepción general del freudismo del hombre por naturaleza «lobo del hombre». Y sobre todo contradice y supera una convicción freudiana que parece estar presente a lo largo de toda su obra —decisiva para el problema moral— y que Freud expresa así:

> Para muchos de nosotros es difícil prescindir de la creencia de que en el hombre mismo reside un instinto de perfeccionamiento que le ha llevado hasta su actual grado de función espiritual y de sublimación ética [...] Mas, por mi parte, no creo en tal instinto interior y no veo medio de mantener viva esta benéfica ilusión.[50]

Eros vendría a ser justamente este «instinto de perfeccionamiento» y restauraría, *en los términos mismos del psicoanálisis y de las pulsiones inconscientes*, «la benéfica» seguridad (no ya mera «ilusión») de que existe un tal «instinto interior», confirmando con ello la existencia de un fundamento vital (y natural) de la moralidad.

Es cierto que hay en Freud la propensión a dar un énfasis particular a los poderes de *thánatos*. Para *eros* hay reservado muy poco lugar en la obra de Freud, y las consecuencias éticas que pueden extraerse de la pulsión erótica quedan como algo meramente indicativo y presupuesto en la concepción psicoanalista. Como tampoco se extraen las consecuencias que tendría la idea de *sublimación*, como otro destino de la libido, esencialmente distinto a la *represión*,[51] si se reconociera plenamente la posibilidad de una *sublimación ética*, análoga a la sublimación que Freud reconoce en el arte.[52]

Pero aun cuando sean escasos los desarrollos freudianos del *eros*, lo poco que dice sobre él es decisivo y hace expreso, no sólo el hecho de que ambas *pulsiones*, de vida y de muerte, sean igualmente «inmorales», sino que, de la relativa victoria que *eros* obtenga sobre la muerte, dependen la vida y la civilización humanas (además de

[50] S. Freud, «Más allá del principio del placer», en *op. cit.*, p. 1106.
[51] S. Freud, «Los instintos y sus destinos», en *Obras completas*, vol. I.
[52] S. Freud, «Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci», en *Obras completas*, vol. II.

«la salud» y «el bien» individuales). Se afirma con ello el carácter conflictivo y *relativo* de la psiquis (y del bien moral).

En tanto que fuerza de unión y creatividad, *eros* es, cabe decir, *principio de libertad*. La concepción de *eros* y *thánatos* nos muestra que la vida no está asegurada para el hombre y menos aún la vida en la salud y en la libertad; pero nos muestra también que éstas no se conquistan *en oposición a la vida*, sino al contrario, rescatando las fuerzas verdaderamente vitales o eróticas de la vida.

Hay en Freud una notable conciencia del *destino*, interno y externo.[53] Sin embargo, no parece que pueda concluirse que se elimine la función implícita de la libertad, por más que ésta sea restringida dentro de la idea del hombre que conlleva el psicoanálisis freudiano. No cabe ciertamente aquí una idea de libertad pura, pero tampoco se afirma una pura fatalidad (la posibilidad misma de terapia, de curación, invalida un destino absoluto, tanto como lo eliminan las concepciones teóricas de la transformación o evolución de la libido, de la sublimación y de la pulsión de eros, principalmente. Por eso cabe hablar acerca de «ética» en psicoanálisis). Más bien podría decirse que hay también en Freud al menos la intuición de una continuidad dinámica entre el destino y la libertad. Ésta es, desde luego, relativa; consistiría, metafóricamente, en un peculiar «flotar sin hundirse»: *fluctuat nec mergitur* —lema del escudo de París, que significativamente Freud adopta para el psicoanálisis—.[54] «Flotar» y «fluctuar», moverse y «navegar»; emerger a la luz y al movimiento de la vida consciente, de la vida amorosa y creadora, sin sumergirse. La libertad, en el contexto freudiano, sería un modo de encarar el reino de la necesidad, de asumirlo, no de vencerlo de manera definitiva; de aprovecharlo en sus fuerzas positivas, de aceptarlo en lo que tiene de irremediable y a la vez de trascender la succión abismal de las pulsiones tanáticas. El psicoanálisis abriría, con esta concepción, otros cauces de trascendencia ética sin romper la unidad profunda de la psiquis.

Implícitamente, además, la movilidad y la libertad de la vida se estarían conquistando incluso a riesgo de la vida misma; el ímpetu erótico, creador y renovador, su esencia dinámica y *ética*, se han de

[53] S. Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana*, p. 273.

[54] S. Freud, *Los orígenes del psicoanálisis*, p. 290 e «Introducción al narcisismo», en *Obras completas*, vol. I.

mantener, paradójicamente, aunque se arriesgue la propia vida. O como lo dice Freud en un notable pasaje: «La vida se empobrece, pierde interés, cuando la apuesta máxima en el juego de la vida, esto es, la vida misma, no debe ser arriesgada [...] Navegar es necesario, no es necesario vivir».[55]

§ Resumen y conclusiones

Hemos procurado destacar cómo el psicoanálisis freudiano pone en tela de juicio el valor de la conciencia, de la libertad y de toda moral posible. Pero también cómo la crítica de Freud no deja como saldo la amoralidad; no es esta última la condición de posibilidad de la salud ni la alternativa a las configuraciones patológicas de las morales históricas. Por el contrario, la crítica confirma la imposibilidad de la amoralidad y exige implícitamente la creación de otras formas de moral más cercanas a la constitución real del psiquismo, no antagónicas a la naturaleza humana. Según se desprende del pensamiento freudiano, la vida moral ha de ser reconocida ahora en su constitutiva relatividad; ésta, sin duda, limita sus pretensiones; pero, la relativización de la libertad moral, libre y consciente, no mengua, sino que, por el contrario, asegura y realza precisamente su cualidad ética.

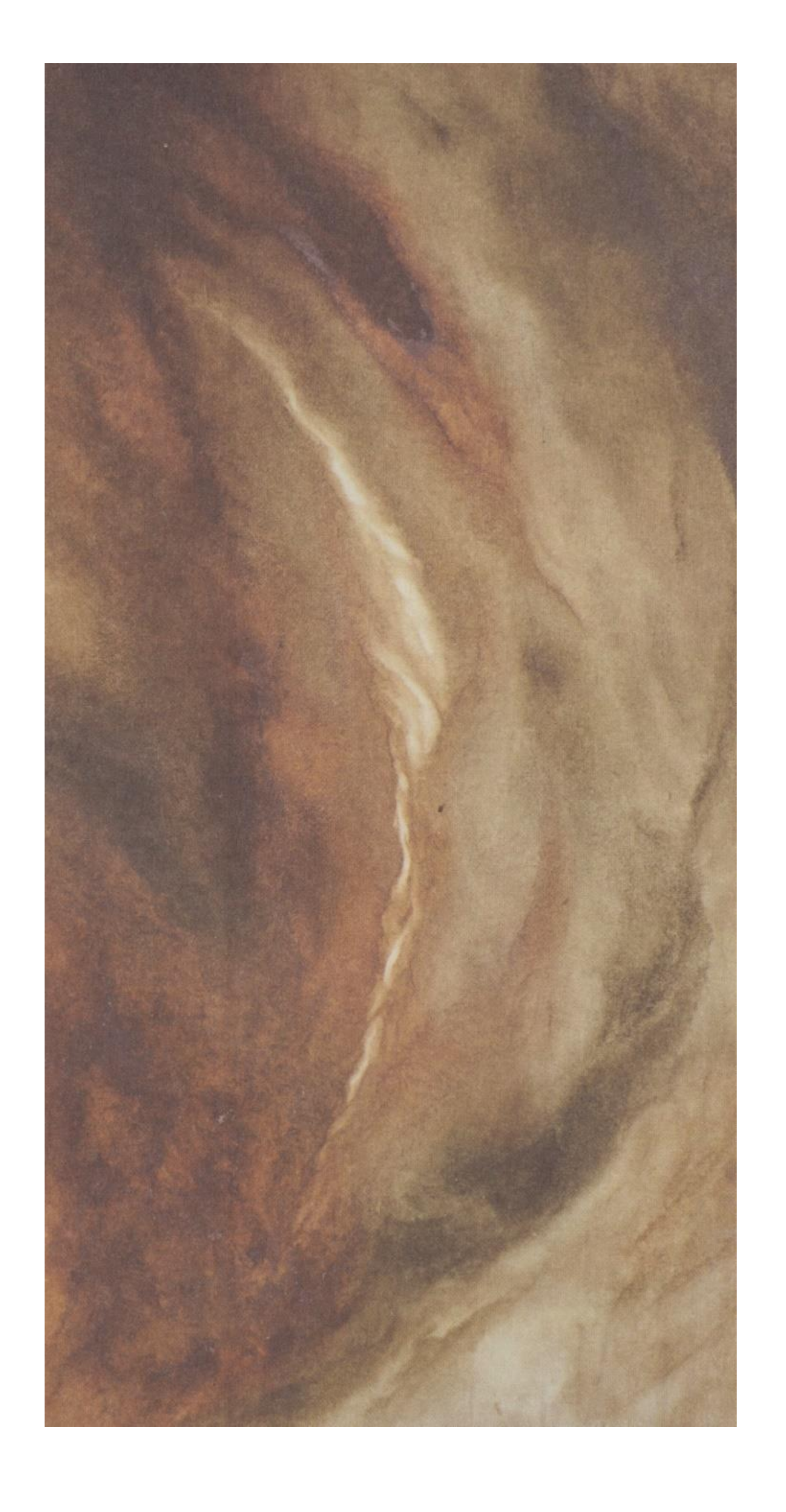
En particular, por las características que Freud le atribuye, la pulsión de *eros* puede considerarse como la *fuente pulsional* (inconsciente, irracional, primigenia, *vital*) de la moralidad misma. Pero si se sacan las consecuencias de esto (cosa que no hace realmente Freud) se deja atrás la necesidad de buscarle a la moral un origen externo, extra o contra natural, y de atribuirle, con ello, un mero valor negativo o coercitivo. Fundada en *eros*, la moral no va en contra de la naturaleza y de la vida, sino que se expande con ellas, es libre expresión de la propia «naturaleza».

Lamentablemente, son escasos y teóricamente muy insuficientes los desarrollos que Freud hace de su idea del *eros* (como también lo son los de su teoría de la sublimación). Sobre todo, no hay prácticamente nada, apenas unos cuantos indicios y sugerencias, acerca del

[55] S. Freud, «Consideraciones de actualidad sobre la guerra y la muerte», en *op. cit.*, p. 1 011.

significado y las consecuencias éticas de la pulsión erótica. Sin embargo, el reconocimiento de esta pulsión de vida forma parte esencial de su pensamiento y es, a mi juicio, de las aportaciones más importantes que el psicoanálisis freudiano puede hacer a la ética contemporánea, a pesar del carácter germinal e implícito que tiene el *eros*, o acaso precisamente por él.

Sin embargo, se hace manifiesto que la ética contemporánea no puede discurrir sin incorporar críticamente tanto las aporías como los hallazgos que presenta el psicoanálisis para la comprensión de la moralidad. Hay en efecto un amplio territorio en el que se interaccionan recíprocamente el mundo de la ética y el del psicoanálisis. Lo cual, como es obvio, no significa desconocer su irreductibilidad. El psicoanálisis tiene sus propios derroteros cognoscitivos, metodológicos y prácticos (terapéuticos o no), que discurren con plena independencia de consideraciones morales o éticas —aunque implícitamente no sean moralmente neutrales y que, de forma directa o indirecta, tengan significación moral—. Y, de igual modo, todo cuanto la ética pueda recibir en su aproximación al psicoanálisis (y en general, a la psicología y a las demás ciencias sociales) no agota en absoluto la problemática propia de la ética, sino que afirma su irreductibilidad y su estricto carácter filosófico.



Amartya Sen. Aporías de la economía y caminos de la libertad[1]

> Vivimos en un mundo de una opulencia sin precedentes [...] Y, sin embargo, vivimos también en un mundo de notables privaciones, miseria y opresión [...] la persistencia de la pobreza [...] el empeoramiento de las amenazas que se ciernen sobre nuestro medio ambiente.
>
> AMARTYA SEN, *DEVELOPMENT AS FREEDOM*

§ ¿Economía *versus* ética?

La feliz conjunción de la filosofía y la economía lograda ejemplarmente por Amartya Sen hace posible, desde una crítica a fondo de la economía actual, abrir nuevos caminos —y alentar la esperanza— para trascender ese estado del mundo de privaciones, miseria y opresión, de pobreza y amenazas.

En efecto, las tendencias dominantes de la sociedad economicista del bienestar hacen patente, paradójicamente, el empobrecimiento no sólo de las grandes mayorías humanas, sino también el empobrecimiento de los recursos y bienes naturales de la Tierra y el de la existencia humana, reducida a la mera satisfacción de «bienes» e intereses personales y a una precaria idea de bienestar.

Puede decirse que uno de los rasgos más determinantes del estado actual del mundo es un literal «econo-centrismo» (que no antropocentrismo), el cual, a mi juicio, tiene características de una auténtica «econo-cracia». La hegemonía y el dominio totalitario de los intereses económicos, del imperio del «mercado» y de la «utilidad» son tan expansivos y ubicuos que desplazan a los demás intereses humanos de índole no económica, relegándolos o poniéndolos bajo su poderío como instrumentos para sus propios fines utilitarios,

[1] Texto presentado en: *Entretiens 2010: La philosophie et l'etat du monde*. París, Institut International de Philosophie, 16 de septiembre de 2010.

como si lo económico fuera el único motor de la historia y la única dirección (o sentido) de la vida, sin más ruta que su propio e ilimitado crecimiento. Todo esto se halla indisolublemente ligado a la tecnociencia del presente y su fenomenal poder, así como a las ambiciones de ésta, también ilimitadas. Dicho de otro modo: la convicción generalizada es que el camino al desarrollo se logra mediante la acumulación de riquezas, al aumento de la producción y los beneficios de la innovación tecnológica. Resulta significativo, sin embargo, que el poder tecnológico se haya vuelto imparable, convertido en una necesidad imperiosa. Irónicamente, el dominio sobre la naturaleza ha redundado en el sometimiento del hombre al poder de la propia tecnología.

En general, se vuelve difícil distinguir qué es lo que más se busca: la riqueza o el poder, o claramente, la fusión de ambos. En todo caso, lo prevaleciente es una expresa identificación de la «racionalidad» como «instrumentalidad», hecho sobre el cual el premio Nobel de Economía despliega su más incisiva crítica, haciendo patente que esa supuesta racionalidad instrumental pertenece al *«rationale imbécile (idiot)»*.[2]

En consecuencia, la noción y la realidad instrumentalista del desarrollo económico han traído consigo una cultura de mercado, de eficacia y competencia, que penetra en todos los ámbitos de la vida individual y social, de las creaciones humanas y de las instituciones, de las ciencias en general, la política, las artes, las morales, e incluso las relaciones interhumanas más íntimas. Todo ello como signo de un grave reduccionismo, ciertamente empobrecedor de la existencia humana. «La naturaleza de la economía moderna se ha visto empobrecida sustancialmente por el distanciamiento que existe entre la economía y la ética».[3]

Considero digno de destacar que la obsesión por los bienes económicos, tan determinante y agobiante para la *mayoría* de los seres humanos que carecen de lo necesario, también lo es irónicamente para la *minoría* poseedora y a la vez «poseída» por la riqueza, por la imperiosa necesidad de conservarla e incrementarla. Son los rostros

[2] «Rational fools», como también lo llama Sen. Véase «Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory», en *Philosophy and Public Affairs.*

[3] A. Sen, *On Ethics and Economics*, p. 25.

contrapuestos de esta civilización unidimensional, dominada por dos fuerzas invencibles: la de la pobreza, por un lado, y la de la opulencia y codicia, por el otro. Éstas últimas atadas a un sistema que ha creado formas de vida que se asumen como irrenunciables. En ambos lados, pobreza y opulencia, parece imperar el reino de «La Necesidad» (la *ananké* griega), donde todo resulta inevitable y sin alternativas, donde las opciones son cada vez menos y cada vez más riesgosas, de modo que se van cerrando los caminos de la libertad y abriéndose el abismo de la *escasez*. Sobreviene entonces el imperio de una «razón de fuerza mayor», dentro del cual no queda sitio para el «desinterés», ya sea cognoscitivo o poético, amoroso o simplemente contemplativo.[4]

§ Amartya Sen: reforma de la economía y de la cultura

> La calidad de vida no se mide por la riqueza, sino por la libertad.
>
> AMARTYA SEN, *CAPACIDAD Y BIENESTAR*

Es en el contexto de la economía frente a la ética donde resalta ciertamente el carácter revolucionario de los aportes teóricos y políticos de Amartya Sen a la economía y a la cultura actual, en tanto que en ambos niveles promueve la recuperación de la multidimensionalidad humana y, con ella, la continuidad de la diversidad de los valores, encabezados por la libertad y la justicia.

La reforma por él propuesta es, en principio, una reforma a la economía moderna desde su núcleo mismo. Con base en una reinterpretación y reivindicación de Adam Smith, Sen busca invalidar la difundida identificación de la economía con el egoísmo, la equivalencia de «bienestar» con el bienestar económico personal, la asimilación del desarrollo humano con el desarrollo de una economía mensurable a través del «producto interno bruto» (PIB) y otros in-

[4] *Cf.* E. Nicol, *El porvenir de la filosofía.*

dicadores económicos, todo ello supuestamente definitorio del *homo œconomicus*.

Coincidiendo con Smith, Sen defiende también el hecho de que «los sentimientos morales» cuentan en motivaciones de orden económico. Esto significa que es posible superar el divorcio entre economía y ética, y admitir que, por el contrario, hay (debe haber) una conciliación intrínseca entre ellas, cuya realización es necesario alcanzar. Esta conciliación implica reconocer que las motivaciones básicas de la actividad económica no se reducen al interés personal, sino que responden a otros intereses, algunos de ellos altruistas, como puede ser la generosidad, la lealtad y el deber. Intereses que no necesariamente se contraponen al motor personal, generador de riqueza, ni se agotan en ello. La cuestión real se encuentra en saber —dice Sen— si es una pluralidad de motivaciones o exclusivamente el egoísmo lo que mueve a los seres humanos.[5]

La crítica de Amartya Sen no minimiza la importancia de la economía del bienestar ni del mercado, ni desdeña la producción de riqueza material o la globalización. Y yo añadiría que no podría minimizar ni desdeñar estos aspectos porque también estas modalidades de la economía moderna son expresión de la libertad humana. Lo que en definitiva cuenta para él es la recuperación de toda la gama de intereses humanos que van mucho más allá de la acumulación de bienes exteriores. Para él, en efecto, no es la riqueza la medida del desarrollo humano y el criterio del bienestar; lo es el desarrollo de la libertad. «El desarrollo exige la eliminación de las principales fuentes de privación de libertad: la pobreza y la tiranía, la escasez de oportunidades económicas [...] y la intolerancia o el exceso de intervención de los Estados represivos».[6]

Y no se trata de una libertad negativa —subraya Sen— que equivale a la no-coerción y la no-interferencia, sino a las capacidades que posean los seres humanos para ser verdaderos agentes de sus propios deseos, de su decisión y sus acciones.[7] Es esta cualidad ética de la libertad como «agencia» lo que ha de medirse para evaluar el desarrollo y el genuino bienestar. Éste no está en el orden del «tener» sino

[5] A. Sen, *On Ethics and Economics*, p. 37.
[6] A. Sen, *Development as Freedom*, p. 3.
[7] *Idem*.

del «ser», en el orden del ejercicio real de las capacidades propiamente humanas. La pobreza debe concebirse como la privación de capacidades básicas y no meramente como la falta de ingresos.

Se trataría, en mi opinión, del bienestar como equivalente a la calidad de vida, en el sentido de la «vida buena» y en definitiva a la *eudaimonía,* la felicidad cifrada —para el filósofo-economista— en la propia libertad. Es decir, en el ejercicio real de las libertades como medios para alcanzar el fin último de la existencia humana que es a su vez la libertad misma. El ejercicio de las libertades concretas (la actualización efectiva de las potencias humanas) es el camino vital que conduce a la libertad, el cual es suficiente por sí mismo. Éste es, en efecto, medio y fin para Sen. La libertad, diríamos, sólo se alcanza con la libertad.

Cabe advertir, por otra parte, que al agrietarse el muro del egocéntrico *homo œconomicus,* al quitarle a éste los *blinders,* las *oeillieres morals,* o sea, al ampliarse el campo de visión de la economía, se incorporan a su ámbito cuestiones tan esenciales —y tan desatendidas en la economía del egoísmo— como pueden ser las relativas a las relaciones sociales, la salud, la educación en todos sus niveles, la creación científica y cultural, así como, de manera relevante, las centradas en la superación de la pobreza y la injusticia. Una economía reformada que trasciende los egocéntricos objetivos del mero interés por la riqueza y el poder, es una economía que —sin dejar de ser productiva y eficaz— tiene una misión «racional», que es la erradicación de la pobreza y de todo lo que vuelve imposible el verdadero desarrollo humano. «Terminar con la pobreza, la ignorancia, la enfermedad y la desigualdad de oportunidades [...] es la base de mi trabajo».[8]

El desplazamiento del foco de atención puesto en la riqueza hacia la libertad y la justicia es un movimiento que amplía y profundiza los incontables motivos del actuar humano. Se pone así la mira en el desarrollo integral, completo y multidimensional, que abarca la vasta gama de las potencialidades o capacidades humanas y que incorpora señaladamente la cuestión de la justicia, tanto en su idea como en su realidad y realización.

[8] A. Sen, *The Possibility of Social Choice.*

En este sentido, es notable la insistencia de Sen en su última gran obra, *La idea de la justicia,* en la necesidad de enfrentar el problema de la justicia no sólo por la vía intelectual y «trascendental», sino yendo directamente a la realidad práctica y empírica de la justicia, donde ésta se muestra en su relatividad, su pluralidad y su carácter siempre perfectible y no absoluto.

Todo esto conlleva, ciertamente, una transformación de fondo que conduce a algo más que a una reforma de la economía actual. Apunta —a mi modo de ver— hacia un cambio en la idea del hombre, una transformación fundamental de su *ethos,* de las formas de vida y el modo de ser que priva en nuestro tiempo y en nuestro mundo, cada vez más globalizado. El propio Sen reconoce el carácter «constitutivo» de la libertad como clave del desarrollo humano. Éste sería precisamente el desarrollo de la libertad en tanto que ella es lo distintivo de la naturaleza humana, la *physis* del hombre.

En este sentido, la libertad tiene, en mi opinión, un alcance ontológico o más bien onto-antropológico. Considero que lo tiene, además, el hecho mismo del «desarrollo», pues éste ha de verse como una categoría ontológica, definitoria de la naturaleza esencial del *ser hombre,* la cual, al contrario de la «esencia», la «sustancia» de la metafísica tradicional, es constitutiva de un *ser en proceso,* en transformación, gestándose en el tiempo y en el espacio social. De esta manera, el desarrollo histórico no es un mero des-envolvimiento de una esencia «enrollada», definida e inmutable, que simplemente se habría de desplegar y manifestar en la historia. Lejos de esto, la naturaleza histórica y social del hombre, la *humanitas,* es una adquisición libre, así como el cuidado de ella y el empeño en su pervivencia. Por ello es la realización concreta de las libertades (*freedom*), en tanto que capacidades o potencias humanas, cuyo fin suficiente es el ejercicio mismo de la libertad (*liberty*).

§ Trascendencia de las ideas de Amartya Sen

Es imposible soslayar el carácter excepcional y revolucionario del pensamiento económico-filosófico de Amartya Sen, dirigido a recobrar la amplitud e integridad del desarrollo humano. Es cierto que su

propuesta, a nivel teórico y práctico, ha suscitado un sinfín de cuestionamientos y objeciones. Pero también es verdad —y esto es lo que importa— que Sen ha tenido un decisivo impacto en el mundo contemporáneo y que, de un modo u otro, ha puesto en duda la seguridad del *homo (ego) œconomicus*.

Como es sabido, su trascendencia efectiva se hace particularmente notoria en la incorporación de su pensamiento a programas centrales de la ONU y a su colaboración en el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), hecho por lo demás congruente con el espíritu, los valores y fines de este organismo, así como el de los derechos humanos.

Los Objetivos (metas) del Milenio propuestos en el 2000 para ser alcanzados en el 2015: erradicar la pobreza extrema y el hambre; proporcionar educación primaria universal; asegurar la igualdad entre los géneros y la autonomía de la mujer; reducir la mortalidad de los niños; mejorar la salud materna; combatir el VIH/SIDA, el paludismo y otras enfermedades; garantizar la sustentabilidad del medio ambiente, y formar una asociación mundial para el desarrollo son, de alguna forma, una manifestación concreta de esa nueva concepción del desarrollo humano integral. El cumplimiento de estos ocho objetivos fue revisado en la Cumbre Mundial de la ONU, que se llevó a cabo en Nueva York del 20 al 22 de septiembre de 2010. En dicha Cumbre se realizó un balance de los logros y fracasos de la primera década del milenio y se constató que los pasos significativos que se han dado (sólo en algunos países) son más lentos de lo deseable, aunque decisivos, para acercarse a dichos objetivos.[9] Asimismo, se dieron cifras alarmantes de lo opuesto, del estancamiento o retroceso que siguen sufriendo, en particular, los países africanos.[10]

[9] Avances que se diría se expanden tan lento como la gota de aceite, en contraste con la rapidez del agua, pero que penetran verdaderamente y se hacen indelebles. El propio Sen considera que la XV Conferencia de la ONU sobre el cambio climático, celebrada en diciembre de 2009 en Copenhague, no fue propiamente un fracaso.

[10] ¿Pueden eludirse las cifras, que siguen siendo un deplorable mentís a los esfuerzos humanos en algunos de los aspectos más alarmantes... por erradicar la pobreza, por asegurar la paz, por detener la destrucción del planeta... ? ¿Puede desentenderse la conciencia ética del dato de mil millones —o más— de seres humanos viviendo con menos de un dólar al día?

¿Qué grado de retroceso, parálisis, peligro, regresión y desesperanza puede llegar a tener el desplome de la economía moderna que ha ocurrido en los países más poderosos y que arrastró a las demás naciones, ricas y pobres? Se trata en realidad de una crisis triple: económica, alimentaria y ecológica, cada una dependiente de las demás.

¿Ocurrirá, entonces, que la lucha por el desarrollo vuelva a constreñirse al ámbito de la doble *ananké*, a la necesidad de supervivencia de los pobres y de sobrevivencia de los ricos?

¿Hasta qué punto se vuelve imposible el ejercicio libre de las capacidades humanas en este año 2016 del milenio? ¿Qué hace tan difícil ese cambio de *ethos* que revierta las amenazas de colapso de orden económico, ecológico, tecnológico, político, social, moral, axiológico e incluso «onto-antropológico»? ¿Sólo se puede apelar a la «heurística del temor», como propone Hans Jonas? ¿Hasta qué grado se desvanecen en efecto las expectativas de un porvenir humanizado del hombre?

A la filosofía le corresponde plantear una vez más las perennes preguntas kantianas: ¿qué nos es dado esperar?, ¿qué podemos conocer?, ¿cómo debemos actuar?, ¿qué es el hombre?, y ¿se hallan las respuestas a las tres primeras implícitamente contenidas en el saber de la última?

A la filosofía de nuestro tiempo corresponde reconocer que las raíces de la esperanza están en la propia naturaleza humana y sólo en ella; en la *physis* del hombre: en la *physis* «natural» (física y biológica) y en la *physis* «esencial» o constitutiva (ontológica y a la vez histórica), en la naturaleza simultáneamente «natural» y «cultural» del ser humano.

Physis «metafísica», si por ésta no se entiende, dualistamente, otra naturaleza. No hay más que una *physis* vista desde las ciencias físicas o biológicas, o desde la ciencia filosófica, ética y ontológica, conscientes todas del carácter evolutivo, histórico y social de aquello que hace ser al hombre lo que es, como un «ser en desarrollo» o un «ser en proceso», fenomenológica y dialécticamente comprendido.[11]

Se trata así de admitir, junto con Amartya Sen y tantos otros, que la naturaleza humana se cifra en la libertad, misma que, de un modo

[11] Véase E. Nicol, *Metafísica de la expresión.*

u otro, corresponde al platónico «poder de Eros», a la *dynamis* y a la *areté* aristotélicas, al *connatus* de Spinoza, al *élan vital* de Bergson, a las pulsiones de vida freudianas (también Eros), al *principio de vida* (también libertad) de Jonas y muchos más.

Es cuestión, asimismo, de asumir el hecho de que la realización concreta de la libertad, y con ella de la justicia, no se logra sin un gran esfuerzo (*magna labore,* lo llamó Spinoza). Esfuerzo que, según la enseñanza de Amartya Sen particularmente dirigida a la justicia, no puede consistir ya en un quehacer ideal y solitario, ni abstracto, ni unívoco, ni absoluto, sino al contrario: la cuestión de la justicia ha de tratarse en su concreción, asumirse comparativamente en la pluralidad de sus expresiones socio-históricas; ha de ser objeto de la más amplia discusión democrática, de debates y razonamiento públicos en que se hagan expresas las diferencias y discrepancias, así como los acuerdos y consensos. Todo ello enmarcado en lo que Sen designa como la «razón pública» y la «decisión social».[12]

En este sentido, lo que en el mundo actual se puede esperar, de acuerdo con Sen, es que la comunidad democrática —constituida tanto por las personas como por las instituciones— lleve a cabo el magno esfuerzo de hacer reales la justicia y la libertad.

Aunque también pueda advertirse, más allá de Sen, que las crisis y amenazas del presente han incrementado la incertidumbre y nos ponen en una situación análoga a la de Sigmund Freud cuando escribió: «Sólo nos queda esperar que [...] el eterno Eros despliegue sus fuerzas [...] Mas, ¿quién podría augurar el desenlace final?»[13]

[12] La democracia es expresamente para Sen un «valor universal» y el concepto de «elección social» tiene en su obra una destacada significación.

[13] S. Freud, *El malestar en la cultura*, p. 88.

Eduardo Nicol. La presencia del hombre en su filosofía[1]

El alma está a flor de piel.
E. NICOL

Nota previa

En términos generales, este texto busca ser una breve exposición, lo más objetiva posible, de algunas de las ideas y escritos de Eduardo Nicol sobre su concepción de la naturaleza humana.

Sin embargo, considero que tal objetividad no se contrapone a la experiencia subjetiva que, en general, uno alcanza haciendo suyas las búsquedas e ideas originales del maestro, recorriendo por propia cuenta los caminos. Se trata de la extraordinaria comunicación y comunidad que conlleva el diálogo filosófico y cultural en general. Pues las ideas se incorporan, viven dentro del escucha en esa singular dialéctica de objetividad-subjetividad, de diá-logo en sentido estricto.

Así, en este trabajo, las ideas de Nicol se han integrado, de un modo u otro, a mi propia experiencia intelectual y vital, sobre todo a los nuevos campos de estudio a los que yo me he abocado, que llegan a plantear nuevos problemas, abriendo otros horizontes del pensar y que, evidentemente, conducen a otras búsquedas, sin que esto implique ruptura, ni mucho menos, con la comunidad de verdades que obtuve y sigo obteniendo en cercanía con la obra escrita del autor de la Metafísica de la expresión.

[1] Este capítulo es una selección y renovación de mi ensayo publicado en el volumen 26 de la *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*. Incorpora también comentarios actuales que dan otra modalidad a la exposición crítica.

§ La *physis* del hombre

El tema de *la naturaleza humana* ocupa un lugar central, y a la vez fundamental, en la obra de Eduardo Nicol. Ya en su temprana *Psicología de las situaciones vitales* (1941), reconoce que la pregunta por el hombre y por lo humano ha de ser planteada necesariamente en el nivel *ontológico* y sólo ontológico; que se trata de la cuestión acerca del *ser* del hombre, con todo cuanto esto significa, particularmente en nuestro tiempo, en el cual este planteamiento abre nuevas y decisivas interrogantes, y donde llega incluso a cuestionarse su validez filosófica.

Es cierto que el pensamiento nicoliano discurre en permanente comunicación con las corrientes más significativas de su tiempo, y que, a la vez, él traza y recorre sus propios caminos en la búsqueda original de una reinstauración de la metafísica, la cual se lleva a cabo precisamente en diálogo crítico con el pasado y el presente del pensar filosófico.

El sentido que el concepto mismo de «metafísica» tiene para Nicol es indicativo de una señalada conciencia histórica. Su «vuelta» a la metafísica implica, a la vez que un retorno a ella, un «giro» o «vuelco» que reconoce como imposible —como lo fue ya desde Kant— la proyección hacia un orden trascendente, literalmente *meta-físico*, «más allá» de la realidad fenoménica espacio-temporal, sobre todo en su desenlace teológico.[2] La metafísica sería así, equivalente a lo que Aristóteles instituyó como *filosofía primera* (*prote sophía*), como el saber de los «principios» del *ser* (*onto*-logía) y del *conocer* (*epistemo*-logía).

Desde su *Psicología de las situaciones vitales*, Eduardo Nicol se encuentra con el problema crucial de *la naturaleza humana*: el de *la alternativa* entre lo que sería, por un lado, un saber del hombre y lo humano, racional y científico, que se alcanza *en la medida en que tal saber se asimila al paradigma de las ciencias naturales* (originando que el hombre no se vea en su especificidad). Y por otro lado, estarían los intentos filosóficos que proponen una reivindicación de lo humano,

[2] J. L. Abellán lo formula como «[...] el nuevo giro copernicano de la metafísica que Nicol propone» (*El exilio filosófico en América. Los transterrados del 39*, p. 65).

al precio de renunciar a la comprensión científica u objetiva, a toda posibilidad de «verdad» racional acerca del hombre.

§ Los orígenes presocráticos: *ser y devenir, ser y presencia*

Son múltiples los momentos que Nicol dedica al análisis y hermenéutica de los filósofos presocráticos y, en particular, a la trascendental contraposición entre Heráclito y Parménides.[3] Contraste que puede considerarse la clave de la propuesta nicoliana de una revolución de la metafísica.

Muy esquemáticamente descrita, la interpretación de Nicol se centra, por lo que respecta a Heráclito, en poner de relieve que su visión constituye un primigenio saber *ontológico* acerca de *lo que es*, de lo real, concebido precisamente como «este mundo (*kósmos*), uno y el mismo para todos», sometido a *cambio eterno* y, *a la vez, a «medidas»*; o sea, a una racionalidad intrínseca (*logos, gnómon*). Y aquellos que serán los atributos de «lo que es» (la unidad y la permanencia, el *ser* mismo), coinciden en Heráclito con la diversidad y la temporalidad («*es, ha sido* y *será* un fuego eternamente viviente»), y corresponden, por lo tanto, a *la realidad* misma, aquella sobre la cual, dice el efesio, recaen «los ojos, los oídos y la ciencia», y acerca de la cual se debe «hacer experiencia». Se identifican, así, «ser» y «devenir», «ser» y «realidad sensible y cambiante», la cual es objeto de «escucha» y de un saber verdadero. El *logos* humano, «despierto» ante el *logos* real, «habla» de él y «obra» conforme a él. En Heráclito, en síntesis, coinciden «ser» y «tiempo», y coinciden a la vez, «ser» y «aparecer»: presencia cambiante, el ser y la realidad de *este mundo*.[4]

[3] Por la naturaleza propia de este libro abordaremos en estas reflexiones algunos de los aspectos más relevantes de la cuestión metafísica relativa al ser *del hombre*, y no al ser en general; no obstante, dado que ambas cuestiones son interdependientes y en el sistema de Nicol se dan en indisoluble unidad, hemos de referirnos al tema del ser en más de una ocasión y su «horizonte» estará presente en todos los desarrollos antropológicos.

[4] Para los fragmentos de los presocráticos *cf.* G. S. Kirk y J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, y J. Gaos, *Antología filosófica. La filosofía griega.*

Se trata, entonces, de un pensar diametralmente opuesto al que dejará sentado para la posteridad Parménides de Elea. Con éste —como lo subraya Nicol— se iniciará la concepción literalmente *meta-física* del ser. Pues, en expreso contraste con Heráclito, el eléata comienza por invalidar la capacidad cognoscitiva de los sentidos y de la experiencia; ésta no es para él sino una mera «costumbre» que hay que abandonar, como hay que dejar atrás el testimonio de los ojos (que son «ciegos»), al igual que el de los oídos y la «lengua» (que son «zumbantes»). Por esto se debe juzgar *solamente con el pensamiento* y reconocer que lo «ausente» es lo «presente».[5]

La gran «hazaña» de Parménides, consecuencia del reconocimiento de «la verdad bien redonda» («el ser es, y el no ser no es»), consiste en afirmar que l*a unidad excluye la pluralidad,* así como la *permanencia excluye* el cambio: ambos son «meros nombres», pura apariencia.

«Lo que es» ya no coincide con la realidad visible, múltiple y cambiante, sino que es *objeto puramente inteligible del pensamiento abstracto,* purificado de todo contacto con los sentidos y la experiencia.

Y así queda establecido para los tiempos venideros y para el destino de la metafísica, que *el ser es uno, simple, eterno, inmóvil*; lo cual prevalece, de un modo u otro, por mucho que hayan sido grandes y geniales los esfuerzos de los metafísicos por «salvar las apariencias», por *unir los dos mundos,* por racionalizar y reconocer «algo» de realidad y de racionalidad a la realidad visible, fenoménica y cambiante.

El significado fundamental que Eduardo Nicol destaca de la filosofía parmenídea, y de la tradición que arranca de ella, es *el divorcio (ontológico) entre el ser y el devenir,* simultáneo al del ser y la realidad fenoménica, mismo que corresponde, simétricamente, a la separación (epistemológica) entre el pensamiento y la experiencia sensible, y antropológicamente —como se verá después— al dualismo entre «esencia» y «existencia», y entre «alma» y «cuerpo».

El *logos* ya no tiene el triple significado que tuvo en Heráclito, como «razón» humana, como «palabra» o lenguaje y como «racionalidad» de lo real. Es sólo *puro pensamiento* despojado de experien-

[5] *Cf.* J. González V. y L. Sagols (eds.), *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol.*

cia, y descartado, por lo tanto, para ser conocimiento de *este mundo,* reconocido en su plenitud *ontológica.*

Muy sintéticamente, puede decirse que el problema medular de la meta-física se halla, es cierto, en esa doble y correspondiente negación del importe ontológico del devenir y del fenómeno, dando lugar a la idea de la *intemporalidad* y la *ausencia* del ser —que habrán de consolidarse en su fusión con la teología—.

Así discurrirá la historia de la metafísica desde Parménides hasta el presente, donde aún prevalece la idea del «ocultamiento» del ser y no se acaba de alcanzar el pleno reconocimiento ontológico de la realidad visible y cambiante, de modo que ésta coincida con el ser mismo. De ahí las decisivas afirmaciones de Nicol: «"[...] el Ser está a la vista"; "no hay más ser que *el hecho de ser*"; "Ser y realidad" son equivalentes: [la razón humana] tiene que aceptar sin más *el hecho de que hay Ser,* y proceder de ahí».[6]

Consecuentemente, la *vuelta* a la metafísica, la literal revolución de la metafísica, propuesta por Nicol, se funda en la posibilidad de proseguir la llamada «vuelta a Heráclito» (iniciada por Hegel), recobrando así la identidad *del ser y el tiempo,* a la vez que se restablece plenamente la unidad *del ser y la presencia*; ambas acciones, llevadas a cabo conjuntamente: *dialéctica y fenomenología*: *dialéctica fenomenológica y fenomenología dialéctica.* No una sin la otra, y las dos recuperando el significado original y *concreto* que tuvo en sus orígenes. En estos términos simples y primarios se centraría el giro metodológico que Nicol propone para la reinstauración contemporánea de la filosofía primera.

¿Por qué entonces seguir usando el concepto de metafísica? ¿Por qué no sustituirlo por «ontología», que sería más apropiado y menos cargado de significaciones equívocas?

Es cierto que, para el propio Nicol, habría expresamente dos posibles razones: una, porque se trata de ver en indisoluble unidad la cuestión del *ser y el conocer*; otra, porque se asume el proceso histórico de la metafísica con todas sus vicisitudes, y se atiende a él precisamente en el nivel de sus *problemas* y, sobre todo, en su capacidad de renovarse y de recobrar sus significaciones originarias.

[6] E. Nicol, *Los principios de la ciencia,* p. 302.

No obstante, insisto en que a mi juicio, «metafísica» es un concepto equívoco por varias razones:

Primeramente por su origen lingüístico fortuito y extrínseco: por ser —como se sabe— la palabra que «originalmente» utiliza Aristóteles para referirse bibliográficamente a su obra que está después de su libro titulado *Los físicos. Meta-ta-physica.*

En segundo lugar por el significado histórico universal que adquiere la metafísica en toda la tradición como la filosofía que se ocupa de lo que está «más allá» de esta realidad.

Pienso que reconocer en la actualidad —como lo hace Nicol— que no hay más ser que el de esta realidad visible y cambiante, la de «este mundo» uno y el mismo para todos, implica negar la posibilidad de toda «meta-física» (con guion o sin el).

¿Por qué entonces Nicol conserva el término si su literal revolución implica invalidar todo dualismo basado en una concepción del ser como aquello que está mas allá del tiempo y el espacio, que supuestamente es intemporal e invisible (puramente nouménico); que el ser es tiempo y a la vez fenómeno o presencia visible?

Dicho de otro modo, el ser deja de estar fuera y aparte de la realidad. Equivale al simple *hecho de ser,* a la evidencia primaria universal. Termina la «metafísica» para que renazca la «filosofía primera», la ontología universal implícitamente heracliteana. En esto se cifra justamente, la propuesta revolucionaria de Eduardo Nicol. El nuevo giro copernicano de la filosofía primera. No hay más Ser que la Realidad, esta realidad, patente y cambiante.

Nuevo inicio de la filosofía del ser. Y lo decisivo es advertir que se trata de una equivalencia *recíproca:* el cambio es atributo del ser pero, simultáneamente, el ser se gesta por el cambio. V*olver a empezar desde Heráclito y no ya desde Parménides.*

§ El ser de la expresión: más allá de los dualismos

El concepto de *expresión* tiene en la filosofía de Eduardo Nicol una significación propia, original, estrictamente ontológica. Es una *categoría compleja, multívoca* que reúne y abarca en unidad sintética varias y diversas significaciones, todas ellas conexas e interdependien-

tes. En la *expresión* convergen los significados fenomenológico y dialéctico del ser del hombre. La expresión, en efecto, constituye el dato fenomenológico fundamental e implica, al mismo tiempo, la integración dialéctica de aquello que el ser humano *es*.

«Expresión» en Nicol hace referencia, así:

a) Al ser del hombre como *presencia,* como manifestación visible, efectivamente *fenoménica*. No hay una «esencia» que se oculte tras la expresión. El hombre comunica, «expresa» su propio ser con su solo «acto de presencia», siempre expresivo, lo cual hace que ante una presencia humana se produzca la inmediata aprehensión e identificación, precisamente de *su ser*. En este sentido, Nicol declara, en reveladora metáfora, que «el hombre lleva las categorías de su ser a flor de piel».[7]

b) La fenomenicidad remite entonces a una idea específica del *cuerpo humano*. La expresión sería, en este otro sentido, nota distintiva de *una corporeidad sui generis* que es irreductible a cualquier otro «cuerpo». En la expresión se daría la integración literalmente «psico-somática», anímico-corporal propia del ser humano.

c) De esto se deriva el hecho de que la expresión sea *comunicación* y que ésta comprenda dos hechos fundamentales: en la expresión, el hombre comunica *su* ser; pero, *al mismo tiempo,* comunica *el* ser que está más allá de él mismo; su comunicación es *significativa* en tanto que remite a *la realidad,* contenida en la base del lenguaje humano.

d) Asimismo, aquello que es lo común y la fuente de comunicación, la expresión, es siempre única e irrepetible; es para Nicol *principio de individualidad o individuación*: lo que hace patente la significación individual o personal de lo humano. Decir que el hombre es «el ser de la expresión» implica también *que el hombre sea, en su ser mismo, individuo o persona,* que su singularidad no puede comprenderse como mero «accidente», sino como algo definitorio de la propia condición humana.

[7] E. Nicol, *Metafísica de la expresión* (1957), p. 130.

e) La expresión es *acción*, acto, actividad; es creación, producto del *homo creator*. Y ella se da en el *tiempo*, coincide en el fondo con la condición temporal del hombre, con su ser en devenir, en proceso. La expresión es ella misma *el hacer* humano, la obra histórica. El ser de la expresión —dirá Nicol— es el ser inconcluso, en proceso inacabable.

f) La expresión, en fin, equivale a la *condición libre* del hombre, a *la libertad* inherente a su ser, es decir, a su libertad ontológica o constitutiva, la cual ocupa un lugar fundamental en toda la obra de Eduardo Nicol. El ser de la expresión es en última instancia *el ser de la libertad*.

Todo esto (presencia, comunicación, lenguaje, verdad, historicidad, libertad) abarca la categoría de *expresión* en Nicol. En ella se condensaría, en efecto, la estructura compleja, integral e irreductible del ser del hombre, en el fondo indefinible de manera cabal y definitiva, en proceso permanente de crear los rasgos histórico-culturales que se van configurando en el tiempo y en el espacio humanos. Expresión es «cultivo» y «cultura», en el sentido más amplio y esencial de estos términos. En la expresión encontramos, según precisa Nicol:

> [...] la clave para la explicación de todo lo humano: de su ser y de su devenir; de su diferencia con lo no humano, de su acción y todas las posibles cualificaciones estéticas, religiosas, éticas, políticas, etcétera, de esta acción; y finalmente, de la ciencia misma y su historia.[8]

Y así comprendida, la expresión es distintiva del hombre y no cabe, para Nicol, decir que los animales «expresen».

> El animal no existe en la forma diferencial de ser propia de la expresión: no realiza su libertad en su misma expresividad. En segundo lugar, el animal carece de verdades: no realiza su ser propio en el diálogo, en esa presentación del ser que se constituye en base común de existencia. En tercer lugar, la supuesta expresividad del animal no es sim-

[8] *Ibid.*, p. 141.

bólica. Y finalmente: no es poética, en el sentido de que la representación simbólica implique a la vez una acción productiva.[9]

No obstante, a mi modo de ver, cabe preguntar si la expresión aun siendo la categoría definitoria de lo que el hombre es, no sea posible hablar de expresión en los animales. Éste es un punto significativo en tanto que, a pesar de todas las razones que Nicol da sobre el carácter exclusivo de la expresión en el hombre, éstas no resultan, creo, suficientes para negar el hecho común de que los animales expresen, aunque se reconozca que hay diferencias sustantivas entre dos modalidades de expresión, esencialmente diferentes, pero ambas definibles como expresión.

Es obvio —se diría— que ellos se relacionan y se «comunican» entre sí (y con los humanos, cuando es el caso); manifiestan o transmiten mensajes; revelan o exteriorizan deseos, emociones y necesidades; tienen un «lenguaje», propio de cada una de las especies e incluso se relacionan entre especies diversas. Pero esto no equivale al significado complejo, de carácter ontológico, que Nicol atribuye a la categoría de *expresión*. El uso común de este concepto no dice cuánto el autor de la *Metafísica de la expresión* abarca en él.

Considero, además, que los conocimientos irreversibles que se tienen hoy de la evolución de las especies (darwinianos y posdarwinianos) nos ponen en situación de pensar más bien en dos modalidades de expresión que se explican por la continuidad evolutiva. Ésta implica reconocer el proceso dialéctico de la vida universal cifrado en la continuidad-discontinuidad del cambio evolutivo. Se trata, en efecto, de un salto «cualitativo» o una «emergencia» de una forma de ser a otra.

Se hablaría entonces de dos modalidades de expresión: la del animal no humano y la del animal humano. Por razones de la evolución el ser humano adquirió, por los cambios somáticos y por su nuevo devenir, ya histórico, una nueva forma de expresión: ontológicamente nueva, es cierto. El resultado son las semejanzas y las diferencias por completo tajantes entre la expresión del simio que permaneció en los árboles y el *Homo erectus* que emprendió el camino de la historia.

[9] *Ibid.*, p. 157.

§ Individuación y comunicación

La individualidad, la condición de «persona», tiene alcance ontológico: es modo único de *ser.* No hay «un» «ser hombre» uniforme, que se sustraiga a la diversidad, a las *formas plurales de existencia,* tanto a nivel de los individuos como de las sociedades y culturas.

Y esto implica reconocer, asimismo, que la singularidad de los hombres no es meramente biológica. La individualidad humana —afirma Nicol— no corresponde a la del espécimen de la especie; como tampoco la comunidad humana equivale propiamente a una especie biológica. Y, en efecto, no se trata de individualidad sino de *individuación,* o sea, de la *acción* individualizadora, por la cual los seres humanos construyen, crean, con sus actos y acciones, su propio ser diferenciado, único e irrepetible. Ello explicaría, por lo demás, el hecho de que la individualidad humana varíe histórica y culturalmente, que se dé en modos y grados diversos. La individuación personal se basa, manifiestamente, en la condición libre del hombre, como se basan en ésta la autonomía, la autenticidad y la *dignidad* de la persona. Nicol acude al símbolo mítico de Proteo («el ser de los mil rostros») para comprender el carácter necesariamente individualizado y diversificado del ser humano. No hay una sola manera de existir como hombre y todas las tendencias a la uniformidad —particularmente relevantes en el mundo contemporáneo— son signos evidentes de deshumanización.

La clave metafísica de la comunicación humana está ciertamente en el reconocimiento de que, al mismo tiempo que el hombre comunica *su* ser en la expresión, comunica también *el* ser universal. El lenguaje humano tiene la capacidad de «traer a la presencia» el ser que no es él mismo, de presentar la realidad (el ser) en la palabra. En este sentido, la expresión remite por igual a la *ontología del humano* y a la *ontología general*; en la comunicación se conjuntan o convergen las dos direcciones. El comunicar, el hablar y dialogar humanos manifiestan la realidad. La expresión es apertura al ser, es signo de la constitutiva *relatividad* del hombre a lo real.

Dicho de otro modo, en la *palabra* —según Nicol— «comparecen» las realidades, éstas son «traídas a la presencia». Lo que expre-

sa, significa, y lo que significa, expresa. El lenguaje tiene siempre un contenido significativo *básico* que es la clave de la comunicación. En el nombrar o designar, en el simple *entendimiento* de lo que se dice, se hace patente el hecho originario, realmente básico, de la comunicación interhumana, el cual no sólo no se puede desdeñar, sino que, por el contrario, ha de reconocerse como dato evidente y fundamental.

Es en última instancia la co-participación, la co-pertenencia de los seres humanos a un mundo común, «el mismo para todos», lo que da razón de la comunicación interhumana, la básica y ontológica. Ésta es, ciertamente, por excelencia, palabra. Pero es, asimismo, gesto e incluso silencio, y señaladamente es *obra simbólica* en todas sus manifestaciones: expresión artística, amorosa, científica, mística, política.

§ El hombre, «símbolo» del hombre

En el *Simposio* platónico Nicol encuentra lo que él llama «una aproximación mitológica a la *Metafísica de la expresión*» (discurso de Aristófanes). El mito acerca de la naturaleza de Eros revela en realidad lo que es la naturaleza del hombre, concebido precisamente como *ser erótico*; y esto significa que cada ser humano sea incompleto en sí mismo y requiera de otro ser humano para completar su ser, pues el otro es el ser complementario (ontológicamente afín) con el cual se integra el ser propio. El lenguaje mítico hace referencia a un estado de unidad originaria de la cual cada ser humano fue «cortado a la mitad», y desde entonces las partes complementarias se definen por su deseo o impulso radical (*eros*) de rehacer la unidad primordial con esa «parte de sí mismo» que es «el otro». *Eros* expresa la condición de un ser menguado al que le falta el ser. Pero la mengua misma, la carencia, la insuficiencia ontológica, no es un estado inerte (ni para Platón, ni para Nicol), sino justo lo contrario: *la insuficiencia es el motor mismo* que impulsa a los hombres en pos del ser que les falta; de ella surge el anhelo del otro y el afán comunicativo; surge de hecho la expresión. Expresamos —dice Nicol— porque nos falta ser y con la expresión se busca una plenitud «perdida» —a la que nunca, por lo demás, se «retorna»—.

Y así dirá Platón: «El hombre es el *símbolo* (*symbolon*) del hombre». Y como «símbolo» es, en efecto, la «parte complementaria» con la que se reconstituye una unidad originaria. Lo que el mito platónico estaría significando en esencia —según interpreta Nicol— sería precisamente *la constitutiva comunidad ontológica interhumana.* O sea, el reconocimiento de que lo originario y fundamental, ontológicamente necesario (universal y permanente), es la «hermandad» esencial interhumana, la igualdad, la comunidad, la afinidad, la «simbolicidad» —todo ello comprendido justamente en sentido *ontológico*—. Y por ser «simbólico» el hombre es asimismo creador de símbolos: su comunidad ontológica es condición de posibilidad del *logos* simbólico.

> [...] *el otro* no es un ser *ajeno,* en el sentido de ontológicamente extraño al propio: con dos partes disímiles no puede recomponerse una unidad. *El otro* es un ser al que llamamos *prójimo,* o semejante, porque su ser no es tan ajeno que no pueda *apropiarse*: tiene constitutivamente la disposición de ser parte del ser propio. Esta disposición radical es la que determina la *expresión.*
>
> [...]
>
> El prójimo *es* la parte de nuestro ser que nos falta. Pero este ser del otro es también invenciblemente ajeno; de donde la necesidad de prolongar el diálogo: el *logos* no consigue nunca que el *ontos* se complete.[10]

§ El hombre, histórico en su ser

La visión de Nicol, como se ha dicho, recae en cómo el pasado se engarza intrínsecamente con el presente y éste a su vez con el futuro, y cómo ningún presente rompe de manera absoluta con su pasado. Su atención se centra ciertamente en la *continuidad,* de índole dialéctica (de una dialéctica concreta y no especulativa), por la cual se van articulando lo viejo y lo nuevo, lo permanente y lo cambiante, lo que ya fue y lo que aún no es, concentrados como «memoria» y «proyecto» en la realidad del presente.

[10] E. Nicol, *Metafísica de la expresión* (1974), pp. 17-18.

A la comunidad y comunicación interhumanas que se dan en un mismo tiempo hay que añadir la comunicación y comunidad interhumanas que se producen *en el tiempo.* La historia es también *diálogo,* vinculación de los seres humanos a través de los tiempos, continuidad cambiante. La verdad misma es «dialógica», actual y temporalmente. El subjetivismo histórico, el solipsismo de los tiempos —por así llamarlo—, es una abstracción como lo es el supuesto de un sujeto solitario, separado de su mundo y de la comunicación con los otros. La comunidad dia-lógica (la simbolicidad o complementariedad humana) tiene una dimensión temporal —es de hecho espacio-temporal—. La historia misma se explica como intercomunicación.

Se confirma de este modo que la presencia fenoménica del hombre es ciertamente presencia temporal, cambiante, en continua transformación. *Se corresponden la presencia y el tiempo.* El ser del hombre está siempre en proceso, en constante devenir. Lo decisivo es reconocer que el cambio no diluye el ser, o sea, no anula la unidad y la permanencia, sino que, paradójicamente, las construye. El viraje metafísico estriba en admitir que se trata de la historicidad *del ser,* implica que *el cambio* histórico se identifique con *el ser* mismo del hombre, que *a su devenir se le restituya su verdadera importancia ontológica.* La acción de los hombres no deja intacto e indiferente un supuesto ser sustancial que permaneciera inmutable, hágase lo que se haga.

Al cambio de los *productos* históricos —se afirma en *La idea del hombre*— corresponde el cambio del *productor*; éste se transforma en su ser mismo y *por eso* se trasforman sus obras, las cuales, a su vez, revierten sobre su creador y lo hacen a él mismo transformarse. Cambia de hecho la «idea» que el ser humano tiene de sí mismo y con ello cambia su «realidad». Las creaciones culturales no son obviamente productos estáticos: se transforman porque se transforma y es diverso el hombre que las produce; pero al mismo tiempo las obras históricas afectan al ser humano, transforman su ser, lo hacen ser distinto, tienen una repercusión «formativa».

El ser del hombre es, efectivamente, su propio hacer. El hombre hace (o deshace) su ser en el tiempo, con sus actos mismos. Los modos de actuar históricamente son modos de ser.

No habiendo, así, *una* naturaleza humana, no hay entonces *una* definición de «hombre». No hay «género», dice Nicol; el «hom-

bre» no reúne los caracteres de una definición en sentido estricto. «Ser hombre» es una realidad abierta históricamente: *No hay una idea del hombre única y definitiva.* Cada una expresa un rasgo, un modo actual de ser en el mundo: «Esa sucesión de ideas es reveladora de una evolución en los modos de ser».[11]

Pero esto no significa *que no haya algo en común* entre las distintas ideas del hombre, o sea, entre las distintas etapas históricas, sobre todo dentro de una misma tradición. Tampoco la pluralidad histórica de las ideas del hombre ha de conducir a un relativismo subjetivista y a la desconexión de los tiempos y de las culturas. Es tarea propia de la nueva ontología del hombre sí dar razón, paradójicamente, de «la naturaleza humana», de aquello que es común y universal sin concebirse ya como algo fuera, aparte o separado del cambio mismo.

§ El no ser, es

Tesis fundamental de la metafísica de Nicol es su expresa contraposición al supuesto de que la temporalidad postula ontológicamente «la Nada». Éste sería —por así llamarlo— el atávico prejuicio que concede implícita validez a la premisa de Parménides, y sigue basándose en ella. Para Nicol, la Nada es un pseudoconcepto, *flatus vocis* o, en el mejor de los casos, mera «metáfora».

El cambio implica, sin duda, el *no ser.* Pero el no ser es *siempre relativo* y nunca absoluto, siempre determinado, y no pura indeterminación; es *no ser esto,* y se predica siempre de algo. No hay más absoluto que el ser, o sea, la realidad, la presencia total, y es dentro del ser donde se comprenden los modos concretos tanto de ser como de no ser.

§ El ser de la libertad

El ser de la expresión es el ser de la libertad. Y la libertad se entiende en dos sentidos o niveles: como libertad ontológica y como libertad existencial o fáctica (con cierta correspondencia con la distinción en

[11] E. Nicol, *La idea del hombre* (1977), pp. 24 y ss.

inglés entre *liberty* y *freedom*).[12] Ontológicamente, la libertad coincide con el ser en potencia y con *el reino de la posibilidad*. Corresponde a la in-determinación del ser del humano, a ese «estado de abierto» intrínseco, nunca concluso ni cerrado en sí mismo, nunca predeterminado de manera absoluta y uniforme. Y el hombre es libre en su ser, cualesquiera que sean los grados y modos de su libertad efectiva, de qué tanto y cómo la realice fácticamente en la historia o en las vidas individuales.

> [...] la libertad se conoce por sus obras, como el hombre, porque la libertad *es* el hombre, el ser definido por una capacidad de optar ante las alternativas, de anticipar el futuro, proyectar su acción y realizar sus proyectos, de intervenir en la naturaleza, incluso en la propia, transformándola según su designio.[13]

> El ser no me es dado con la limitación final de lo que está completo, sino con la limitación inicial de lo que está dispuesto para ser, y que no es todavía lo que habrá de ser [...] Lo inconcluso del ser es lo que le da fuerza impulsiva.[14]

La «vida» del hombre no es mera vida biológica, no es mero cuerpo. Es *bíos,* no *zoé,* poseedora de cualidad y sentido, determinada por la libertad. Por su libertad el hombre es irreductible a mera naturaleza, aunque al mismo tiempo no deje de ser naturaleza y estar sometido al reino de la necesidad (*ananké*). Coinciden así la dialéctica de libertad-necesidad, de potencia-acto, de ser-no ser, pasado-futuro, *natura*-cultura.

En tanto que ontológicamente libre, el hombre es impulso, *hormé, conatus,* tendencia; es el ser *vocacional,* «llamado» a cumplir su ser, a realizar un camino de vida. Todo hombre recibe el llamado a vivir, a llenar el ser que le falta; «la vida llama a la vida»; es un llamado, por tanto, de futuro. La vida misma es *ímpetus,* afán de ser. Y en este sentido, la libertad expresa la insuficiencia ontológica. Es ésta, o

[12] *Cf.* E. Nicol, "Liberty as a Fact, Freedom as a Right", en *Phenomenological Research,* vol. VIII, núm. 4, pp. 532-536.

[13] E. Nicol, *Los principios de la ciencia,* p. 245.

[14] E. Nicol, *Metafísica de la expresión* (1974), p. 200.

sea, la carencia de ser, la que *mueve a ser*, la que impulsa a la trascendencia de la mera naturaleza.

Éticamente, esto significa *llegar a ser* lo que se *es* (Píndaro). El *telos* puesto en la concordancia del ser y el existir, por perfectible que ella sea siempre. La ética encuentra su fundamento en la ontología. La condición libre del hombre es, en efecto, su condición histórica y a la vez su condición ética.

En efecto, lo humano es cualificable porque puede ser de otro modo, porque es siempre *posible* (libre y no necesario). *El ser libre es el ser del sentido* y esto significa que posee *más de un sentido*. La acción humana no es unívoca. Se valora lo que tiene posibilidades, lo que lleva la alternativa, la opción y la *ambigüedad* en su propia raíz: «La vida tiene sentido: sentido es libertad. [...] Tiene que haber alternativas, pues el sentido depende de la posibilidad de una elección. Donde sólo hay un camino no hay sentido».[15]

Y el sentido es en esencia compartible, tiene su origen también en la comunicación interhumana e implica la comunidad. Es siempre «*con*-sentido», dirá Nicol. Posible y comunitario por definición. La libertad implica, en efecto, opciones, posibilidad de ser o no ser, de ser esto o lo otro, así o de otro modo; de ser varias cosas a la vez.

§ El misterio del hombre

Puede decirse, así, que un propósito indeclinable de la filosofía de Eduardo Nicol sería el de encontrar, si no aquello que «define» al hombre en el sentido de una definición formal, sí las notas distintivas que corresponden a su ser; o sea, el afán de poner de relieve lo específicamente humano.

Puede considerarse a Nicol como humanista radical. «Humanismo» en el cual, en cierta forma, acaba triunfando el *logos*. El *logos* sería el rasgo principal del hombre, aquel que lo distingue como *el ser de la palabra, el ser que habla del ser, el ser de la verdad*.

La especificidad del hombre está puesta, como se ha dicho, en ese sobrepasar la naturaleza sin dejar de ser naturaleza, ir más allá de

[15] *Ibid.*, p. 202.

la materia sin dejar de ser materia. Éste es «el prodigio del hombre» —dice Nicol—; es el prodigio de esa «unidad dual» en que él consiste; paradójica «continuidad discontinua», como también puede designarse. Sobrepasar con el *logos* la materia sin dejar de ser materia. *Éste es el misterio del hombre* —afirma también Nicol—. Misterio porque hasta ahí llega el dar razón, sin poder ir más allá. Pero es el misterio que asegura asimismo la grandeza y la magna dignidad en que se cifra la condición humana.

> Hay una parte del ser que habla del ser y que, al hablar, lo diversifica y lo enriquece inacabablemente. [...] Éste es el prodigio del que no pueden dar razón los monismos y los determinismos. [...] Sin el hombre, el ser no está completo, por efímera que sea la existencia de la humanidad en el universo.
>
> En su fugaz existencia, el hombre cumple, pues, la misión cósmica de portavoz del Ser. [...] con el hombre, la materia se trasciende. De la materia nace el *logos* [...] El *logos* no tiene peso ni volumen, densidad o temperatura. La materia no tiene historia. Ni la mito-logía ni la ontología pueden resolver el tremendo misterio de tal metamorfosis.[16]

§ El porvenir de la libertad

El hombre realiza su plena humanidad en el ejercicio de las vocaciones libres. A lo largo de su obra, Nicol hace una decisiva defensa del carácter «puro», en el sentido de *conocimiento desinteresado*, esencialmente teórico, que define a *la vocación científica como tal*; defensa que forma parte toral de su filosofía. La ciencia, toda ciencia (o sea, lo que hoy se conceptúa como *ciencia básica*), es esencialmente *philía* por la *sophía*. Amor por el saber. Sus aplicaciones son aleatorias. En este sentido, las ciencias son obra de la libertad; están al servicio de la verdad y no de la utilidad; no tienen más «beneficio» que el cognoscitivo, el de la verdad que se persigue libremente *por mor* de ella misma y por cuanto ella significa, no sólo por su valor epistemológico, sino fundamentalmente ontológico y ético. Por eso, la ciencia es ex-

[16] *Ibid.*, pp. 128-129.

presión suprema de lo más humano del hombre. Y desde esta perspectiva, como obras de libertad y de *philía*, filosofía y ciencia no se diferencian entre sí, ni ambas de la poesía, del arte en general, de la mística y de todas *las vocaciones libres.*

Pero son justamente éstas las que Eduardo Nicol encuentra significativamente amenazadas en nuestro tiempo. Su libro *El porvenir de la filosofía* (1973) marca un importante hito en su pensamiento. Aun cuando en todas sus obras se hace patente su conciencia crítica y la denuncia de las tendencias deshumanizantes del presente («Proteo» amenazado, tanto por los determinismos y totalitarismos, como por la sofística y los nihilismos), en este libro se pone de manifiesto un hecho distinto: el surgimiento y auge de *una nueva forma de razón,* extremadamente «racional» y sofisticada, a la vez que esencialmente diferente de la razón de ciencia y de filosofía, que es «la razón que NO *da* razón».

La nueva razón cibernética, tecnológica en general, es la razón que «computa» pero ya «no da razón». Es, dice Nicol, *«razón de fuerza mayor»* que se caracteriza, además, por su expansión y hegemonía, por su dominio totalitario. Y éste no es debido solamente a una crisis de la ciencia pura y de las humanidades (que desde luego es un hecho palpable y creciente en los tiempos actuales), sino a algo mucho más grave y radical: al hecho de que esa razón tecnocrática sea *necesaria,* no opcional —por mucho que sirviera a intereses políticos o mercantilistas—, y que no obedezca, por tanto, a la libre decisión de los hombres. Es, a juicio de Nicol, la razón *forzada* por la *necesidad de la especie biológica de sobrevivir.* O sea, del hombre sometido a los imperativos indefectibles de la *pura sobrevivencia.* Para ésta se requiere, en efecto, de una eficientísima razón tecnológica que sea capaz de satisfacer las necesidades de una «humanidad» amenazada por su propia «explosión» y por la escasez de un planeta del cual se agotan y devastan día a día sus «recursos». No hay sitio o espacio vital para esa otra forma de razón que es la razón libre y desinteresada; ni para las otras vocaciones «in-útiles». Pues no sólo el *logos* filosófico y científico están amenazados: lo están el *logos* poético, el místico, el ético. Está amenazado el porvenir de las vocaciones libres, y más profundamente —cabe decir— el porvenir de la libertad, y con ella, del hombre mismo; concretamente, de esa forma de «ser hom-

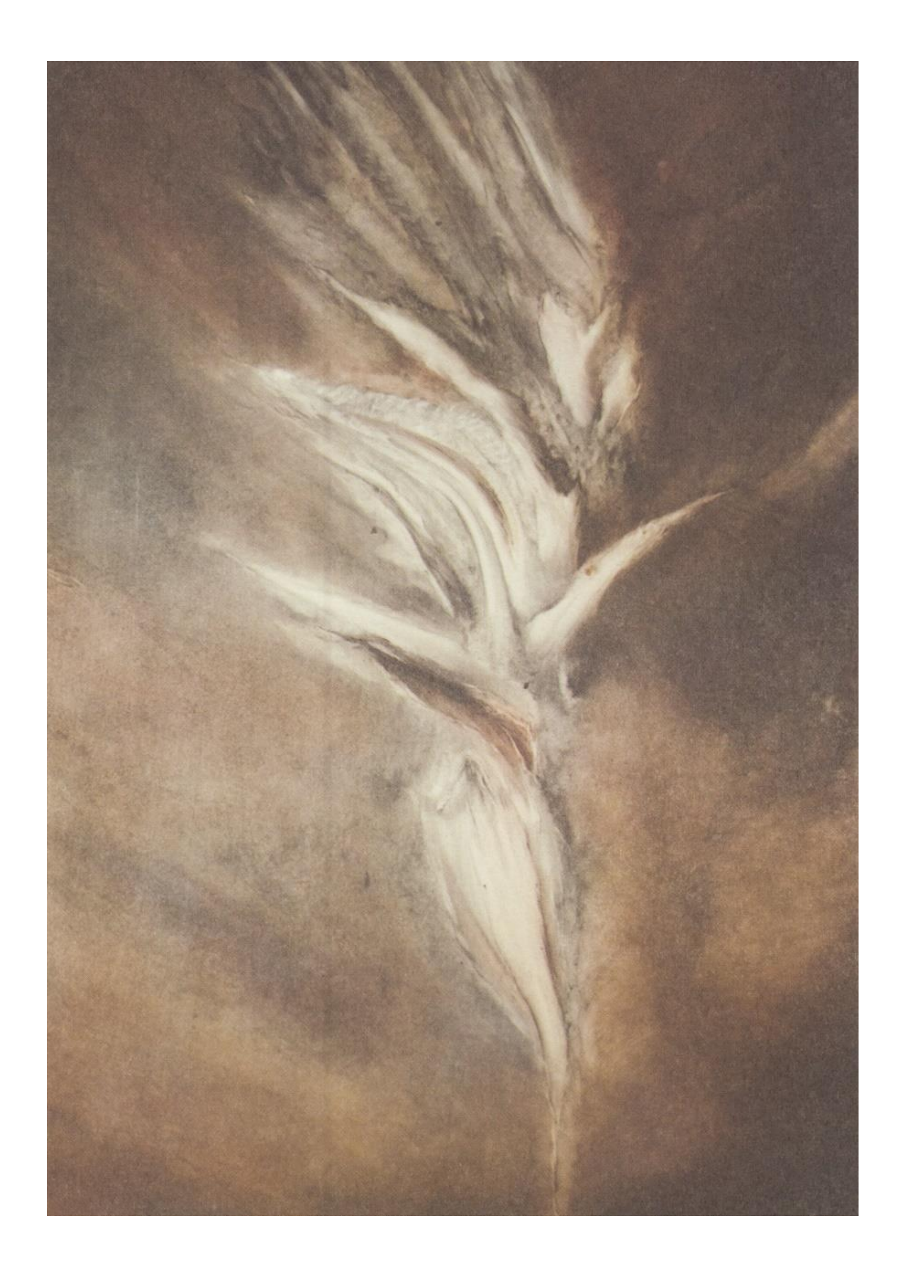
bre» que se inició en Grecia: el ser de la *philía* y el *eros,* del *mythos* y la *póiesis,* del *ethos* y la *polis;* el ser del *logos,* en fin.

¿Qué queda entonces? Nicol afirma que la filosofía no hace vaticinios; describe simplemente los signos del presente. La filosofía y las vocaciones libres tienen que proseguir con lo que siempre han sido, mientras sea literalmente *posible.*[17] La filosofía tiene que reafirmar su forma propia como vocación suprema de *philía,* de libertad y de paz.

> Si el presente no tiene sentido [escribe Nicol] habrá que dárselo. Pero no como norma, doctrina o proclama, como bandera o divisa, sino como experiencia íntima de aquietamiento. El cielo transparente, la flor silvestre, el pájaro en el árbol: aquel momento fugaz del entendimiento, aquel rasgo de fervor y de generosidad, aquel deseo de vivir queriendo no causar daño [...] restaurar el buen querer de las cosas y los hombres [...] restaurar la poesía de la vida [...] restablecer la paz.[18]

[17] Para el propio Nicol no quedó sino continuar sus búsquedas por el camino de *La reforma de la filosofía* (1980) y *La revolución en la filosofía. Crítica de la razón simbólica* (1982).

[18] E. Nicol, *La vocación humana*, p. 46.



Octavio Paz. Su dialéctica poético-filosófica

§ El fuego azul de *La llama doble*

> El fuego original y primordial, la sexualidad, levanta la llama roja del erotismo y ésta, a su vez, sostiene y alza otra llama, azul y trémula: la del amor. Erotismo y amor; la llama doble de la vida.
>
> OCTAVIO PAZ, *LA LLAMA DOBLE*

1

En tanto que fuego originario de la vida universal, la sexualidad impera en los seres vivos con una sola y determinante finalidad: la reproducción, clave de la pervivencia y renovación de la vida misma. Pero en el ser humano —como lo destaca Paz— la sexualidad va más allá de este único fin; se diversifica ilimitadamente, transformándose en erotismo. «El erotismo no es mera sexualidad animal: es ceremonia, representación. El erotismo es sexualidad transfigurada: metáfora. El agente que mueve lo mismo al acto erótico que al poético es la imaginación».[1]

No son equivalentes. La sexualidad «animal» (con escasas excepciones) se halla programada y regida por un solo imperativo: el

[1] O. Paz, *La llama doble. Amor y erotismo*, p. 7.

de la sobrevivencia. No así la sexualidad humana que no permanece como tal sino que, transmutada en erotismo, pluraliza sus manifestaciones, aunque sin perder su raíz natural e instintiva, como otra modalidad del fuego vital. «El erotismo es la dimensión humana de la sexualidad, aquello que la imaginación añade a la naturaleza»;[2] es modo inventivo, innovador. La sexualidad, en cambio, es uniforme, reiterativa: «el sexo siempre es el mismo» —dice Paz—.[3]

El erotismo sería «polimorfo» —en términos de Freud—, en contraste con la mera sexualidad genital reproductiva. Incluso, como lo destaca el autor de *La llama doble*, el erotismo se caracteriza por una esencial ambigüedad: es solar y nocturno, sublime y perverso: «es represión, es licencia, sublimación y perversión».[4]

El erotismo, en suma, es histórico. Se crea y se recrea en el tiempo y en el espacio humanos: es cultura y no simple natura (sin dejar de ser naturaleza y cuerpo).

2

Pero el erotismo no es la única dimensión exclusiva del hombre; para éste es posible otra singular transformación: la del erotismo en amor, en el sentido esencial en que lo comprende Paz.

Se trata —por así decirlo— de una doble metamorfosis: la primera, de la sexualidad al erotismo; la segunda, de éste, al amor: vértice azul de la llama. Y si el erotismo es una excepción dentro de la sexualidad, el amor, lo es dentro del erotismo: es una transfiguración de éste, sin que el amor pierda su raíz erótica y sexual.

La llama, «doble» y «una» al mismo tiempo, expresa el enigma esencial de eso que cabe designar como la paradójica continuidad-discontinua que constituye la vida humana:[5] simultánea corporeidad y espiritualidad. Es la armonía de contrarios lo que expresa la metáfora de «la doble llama», opuesta a la concepción dualista y a la esci-

[2] *Ibid.*, p. 117.
[3] *Ibid.*, p. 15.
[4] *Ibid.*, p. 17.
[5] Véase J.-P. Changeux y P. Ricoeur, *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla.*

sión entre el «alma» y el «cuerpo», que caracteriza señaladamente a Platón, a juicio de Octavio Paz.[6]

Es cierto que Paz comienza por reconocer que Platón revela la clave fundamental del amor al concebirlo, por un lado, como deseo radical de ser completo. Recuerda así los dos grandes mitos del *Banquete*. El de Eros como el impulso radical de cada ser humano hacia el otro, que constituye la mitad complementaria de sí mismo (en griego, *symbolon*); como el ímpetu vital por recobrar la unidad originaria de los hombres prehistóricos (prehombres) que, de acuerdo con el mito de Aristófanes, existieron antes de que fueran «cortados por la mitad» quedando, ya como humanos, escindidos y menguados en su ser mismo. Eros, entonces, sería el deseo primordial radicado en el fondo más profundo de cada ser humano por reencontrar en el tú el ser que le falta.[7] Paz lo describe así: «Somos seres incompletos y el deseo amoroso es perpetua sed de «completud». Sin el otro o la otra no seré yo mismo».[8]

Esta idea del Eros habrá de coincidir en esencia con la del otro mito, cumbre del *Banquete* —también destacado por Paz—, en el cual Sócrates transmite lo que Diótima le ha revelado acerca de Eros como el «hijo» de la abundancia (Poros) y la carencia o penuria (Penia). El amor: «[...] comunica a la luz con la sombra, al mundo sensible con las ideas. Como hijo de Pobreza, busca la riqueza; como hijo de Abundancia, reparte bienes. Es el deseante que pide, el deseado que da».[9]

Sin embargo, también el autor de *La llama doble. Amor y erotismo,* subraya el sentido «incorpóreo» que adquiere, ya en el propio *Banquete,* el amor «platónico»; enfatiza cómo para el filósofo griego la experiencia amorosa se torna proceso de ascenso, desde la belleza

[6] Como intentaré mostrar en seguida, la interpretación de Paz de la idea platónica del amor se ajusta a una lectura de la creación platónica, la «clásica», basada ante todo en algunos pasajes del *Banquete,* vistos a su vez a la luz del dualismo del *Fedón* y la *República.* Pero cabe otra lectura, sobre todo del *Fedro,* que retrospectivamente avalaría la visión unitaria y dialéctica del amor (espiritual-carnal) de *La llama doble.* Véase J. González, *El poder de Eros. Fundamentos y valores de ética y bioética.*

[7] En relación con esta condición simbólica del hombre, véase E. Nicol, *La metafísica de la expresión.*

[8] O. Paz, *op. cit.,* p. 41.

[9] *Ibid.,* p. 42.

de un cuerpo amado y una alma amada, hasta el amor por la belleza en sí, o sea, la Idea de Belleza, que está más allá de las bellezas de este mundo y más allá de esta realidad hecha de sombras.

Paz no acepta el dualismo platónico, no acepta la idea del amor como desprendimiento del cuerpo y del mundo, ni como proyección hacia la Belleza abstracta, situada más allá del alma-cuerpo que constituye cada ser humano concreto: «Por el cuerpo, el amor es erotismo y así se comunica con las fuerzas más vastas y ocultas de la vida. Ambos, el amor y el erotismo —llama doble— se alimentan del fuego original: la sexualidad».[10]

Asimismo, el rasgo distintivo que Paz atribuye al amor propiamente dicho es su carácter literalmente inter-personal. Ésta es la otra transfiguración de la sexualidad, más allá del propio erotismo. El amor expresa la dimensión sublime, específicamente humana, donde el hombre se acerca más al estado completo que ansía Eros.

> El amor es una atracción hacia una persona única: a un cuerpo y a un alma. El amor es elección; el erotismo, aceptación. Sin erotismo —sin forma visible que entra por los sentidos— no hay amor pero el amor traspasa al cuerpo deseado y busca al alma en el cuerpo y, en el alma, al cuerpo. A la persona entera.[11]

El misterio del amor —podría yo añadir— coincide con el misterio de la persona, que es en definitiva el misterio mismo del hombre. O sea, concuerda con ese sentido de unicidad radical que define lo más humano del hombre: eso que hace de cada ser humano un fin en sí mismo (como veía Kant), en tanto que persona única e insustituible. De ahí la intrínseca necesidad de fidelidad: «Para nosotros la fidelidad es una de las condiciones de la relación amorosa».[12] En este sentido, la fidelidad no expresaría otra cosa que la atracción por la persona del ser amado en su identidad y unicidad, y la consecuente entrega amorosa en exclusividad. En ello se cifra, para el poeta, la pasión de amor: en ser afección radical por una persona concreta, «en cuerpo y alma». «Cada persona es única y por esto no es un abuso

[10] *Ibid.*, p. 207.
[11] *Ibid.*, p. 33.
[12] *Ibid.*, p. 46.

de lenguaje hablar de "la santidad de la persona" [...] Sí, cada ser humano, sin excluir a los más viles, encarna un misterio que no es exagerado llamar santo o sagrado».[13]

A mi modo de ver, todo esto no significa otra cosa, en el fondo, que reconocer en el amor el modo por excelencia de la libertad —y así es como Paz, expresa o implícitamente, parece concebirlo—. El propio erotismo es manifestación de la condición libre del hombre, en el sentido de la capacidad de éste de ir más allá de la mera sexualidad natural y realizarse de múltiples formas, de todo signo, positivo y negativo, inscritas en el reino de la libertad histórica y cultural. Pero el fuego azul del amor, el vértice ígneo del amor, la máxima intensidad de la llama, que es concentración de la pasión en la persona, sólo se comprende como expresión por excelencia de la humana libertad. La persona misma, la individualidad, es libertad. En el amor, tal como lo ve Paz, se alcanza el milagro del *encuentro entre personas*, suprema elección del ser amado en sí mismo y por sí mismo, en su unicidad, su intimidad y su esencia irremplazable. «El amor es el reconocimiento, en la persona amada, de ese don de vuelo que distingue a todas las criaturas humanas. El misterio de la condición humana reside en su libertad: es caída y es vuelo».[14]

El autor de *La llama doble* penetra también en el carácter dialéctico de la libertad, y por tanto del amor. La libertad no es pura ni absoluta sino que se conjuga con el destino. Tampoco es puro y absoluto su contrario, la fatalidad: «La fatalidad se manifiesta sólo con y a través de la complicidad de nuestra libertad. El nudo entre libertad y destino [...] es el eje en torno al cual giran todos los enamorados de la historia [...] en la unión indisoluble de dos contrarios, el cuerpo y el alma».[15]

Aunque Paz no lo dice así, queda implícito, a mi juicio, que también la libertad sería «doble», como la llama: expresa dos dimensiones de la capacidad humana de trascender o sobrepasar la mera naturaleza, sin romper con ella. En tanto que interpersonal, el amor abarca alma y cuerpo; no tendría que abandonar a éste, como cree el Platón de la tradición dualista, sino al contrario: el amor es también,

[13] *Ibid.*, p. 95.
[14] *Idem.*
[15] *Ibid.*, p. 128.

diríamos, una proyección de la corporeidad, y con ésta, de la sexualidad que, comprendida en su sentido esencial, como la entiende Octavio Paz, es en efecto el ímpetu originario de la vida. Por eso el amor no es «platónico», en el sentido habitual que adquiere esta noción.[16] «[...] sin el cuerpo y el deseo que enciende en el amante, no hay ascensión hacia los arquetipos. Para contemplar las formas eternas y participar en la esencia, hay que pasar por el cuerpo».[17]

Pero, notablemente, una relectura del *Fedro* platónico vendría a corroborar lo defendido por Octavio Paz: el significado integral («psico-somático») del amor. Pienso que la metáfora de «la llama doble» no está lejos en esencia de la metáfora (alegoría) platónica del «carruaje alado». En este diálogo (posterior al *Banquete*; de transición a la fase denominada de autocrítica o de «segunda madurez»), surge precisamente el problema del carácter irracional y corpóreo del amor. Ante éste, Platón propone una nueva y asombrosa respuesta: 1. Que «el alma» (*psyché*) es movilidad en su propia esencia (se mueve por sí misma y por eso es inmortal); 2. Que ella está enteramente *impulsada por dos fuerzas contrarias pasionales*: un «caballo blanco» que simboliza la buena pasión y un «caballo negro», símbolo de la «concupiscencia», de las «bajas pasiones»: uno impulsa hacia lo alto y el otro hacia lo bajo. Pero, en definitiva, se torna también impulso necesario para el vuelo. El movimiento es a su vez dirigido o conducido por «el cochero», parte racional del alma: conductora, pero, por ella misma, no motora. El «alma» (de hecho el hombre: *ánthropos*) se configura en esta estructura triple, intrínsecamente contradictoria, conflictiva, jalonada siempre hacia dos direcciones opuestas: hacia abajo, cuando logra predominar la fuerza imperiosa de las bajas pasiones, que también son «jaladas» hacia arriba cuando predomina otra *locura* (manía) surgida de la otra pasión. Cuando esto ocurre, esa alma-cuerpo (cuerpo integral) es conducida hacia lo alto, hacia el mundo superior donde reside la Belleza en sí. Y el ascenso se explica, a su vez, porque cada alma es atraída y poseída por el dios de su preferencia: porque es presa de un literal *en-thousiasmo*. El amor es locura en todos los casos; pero puede ser locura que

[16] Aunque, reiteramos, esto de «amor platónico» es una forma simplista que dista mucho de corresponder a lo que es el amor para Platón, si se atiende a todo su contexto.

[17] O. Paz, *op. cit.*, p. 206.

nos pierde o que nos salva, por así decirlo; que lleva al ascenso o al descenso, elevación o caída.

Lo decisivo que revela la alegoría es, en todo caso, que *no hay propiamente alma sin cuerpo*: *el alma lleva en sí la corporeidad* cuando asciende: los dos caballos, y son éstos, en efecto (el cuerpo), el motor del movimiento anímico. El alma es llama doble y sólo con su fuerza libidinal, asciende.[18] El *Fedro*, en efecto, daría la razón a Paz: «[...] el cerebro y otros órganos poseen hoy casi todas las facultades del alma. El cuerpo, sin dejar de ser cuerpo se ha vuelto alma».[19]

Aunque también es verdad que lamentablemente la idea platónica del amor que ha trascendido históricamente no es la de esta alegoría del *Fedro*, sino la de los dos mundos y, con ella, de la necesidad de que el amor se desprende del mundo, de la realidad engañosa de los sentidos. Se abandona el mundo de aquí por el que está más allá: el del «lugar celeste», sin tiempo y sin cuerpo.

3

Nuestra imagen del amor es histórica y cambiante, dirá insistente y certeramente Octavio Paz. Es un hecho cultural que, como tal, se «inventa» en cada tradición, aunque siempre haya vasos comunicantes y elementos comunes, esenciales, entre los tiempos y entre las tradiciones culturales. El amor, en especial, no siempre se ha concebido de la misma forma. A estas variantes histórico-culturales atiende ampliamente *La llama doble*, revelando, no sólo la notable erudición que el poeta tiene del tema, sino su profunda conciencia de la historicidad del fenómeno amoroso y de que éste no es propiamente un hecho natural, sino una «imagen» humana, un producto de la imaginación, nacido de la necesidad y la libertad, de «lo dado» y «lo creado».

No obstante su profunda significación humana, como expresión suprema de libertad y de vínculo interpersonal, es justamente el

[18] Y su descenso, su caída es también integral: el mal amor, la mala locura (el mal en sí) no es cosa sólo del cuerpo: es «movimiento» del alma entera: cuerpo-alma, razón-pasión, simultáneamente.

[19] *Ibid.*, p. 165.

amor el que está peligrosamente amenazado de olvido o de extinción en nuestro tiempo, según la penetrante crítica que el poeta Paz realiza tras recorrer algunos momentos notables de la historia occidental del amor.

La crisis del amor

La liberación sexual en nuestro tiempo ha redundado en la afirmación de una pura sexualidad impersonal y, en consecuencia, tiene todos los signos de la *agonía del amor*. Incluso el propio erotismo es asimilado a la mera sexualidad, la cual es absorbida a su vez por un simple poder publicitario y comercial.

> La sociedad capitalista democrática ha aplicado las leyes impersonales del mercado y la técnica de la producción en masa a la vida erótica. Así la ha degradado, aunque como negocio el éxito ha sido inmenso.[20]

> Nuestra época niega el alma y reduce el espíritu humano a un reflejo de las funciones corporales. Así ha minado en su centro mismo la noción de persona [...] La noción de alma constituye a la persona.[21]

Y la agonía del amor es la agonía de lo propiamente humano; la agonía de la libertad y la creatividad, de la imaginación erótica y la espiritualidad. Es nueva forma de barbarie, tecnológica y publicitaria:

> [...] nuestro tiempo es simplista, sumario y brutal. Después de haber caído en la idolatría de los sistemas ideológicos, nuestro siglo ha terminado en la adoración de las Cosas. ¿Qué lugar tiene el amor en un mundo como el nuestro?[22]

> El gran ausente de la revuelta erótica de este fin de siglo ha sido el amor [...] verdadera quiebra que nos ha convertido en inválidos no del cuerpo sino del espíritu.[23]

[20] *Ibid.*, p. 158.
[21] *Ibid.*, p. 129.
[22] *Ibid.*, p. 151.
[23] *Ibid.*, pp. 153-154.

En síntesis, hoy se afirma el cuerpo por el cuerpo; la sexualidad por la sexualidad, con la consecuente despersonalización y mecanización de los vínculos. Crisis de la condición libre del hombre.

4

En otra dirección, parecería que el tema del amor, de su historia y su destino, tendría poco o nada que ver con otra temática que se aborda en *La llama doble*, que es la relativa a algunos hallazgos cruciales de las ciencias contemporáneas: la cosmología, la biología o la neurología, señaladamente. Esto sólo en apariencia, pues, como lo percibe con toda agudeza y verdad el poeta, las revoluciones científicas de nuestro tiempo sacan a la luz algunas de las más originarias y fundamentales preguntas que el ser humano se ha planteado desde siempre y que ahora cobran singular importancia. Preguntas acerca del origen del universo y de la vida; sobre el sitio que el hombre tiene en el cosmos,[24] sitio del cual depende su humanidad misma y, por ende, su libertad, su capacidad de erotismo y amor.

Paz destaca entre otras ideas científicas la relativa a los «agujeros negros» de la astronomía actual, poniendo de relieve esas nuevas dimensiones del pensar científico en que pueden y deben ser pensadas nociones como las de «antimateria» y «caos», dimensiones en las cuales el factor «azar» se vuelve tanto o más poderoso que el de necesidad; ¿cuál es el sitio de la libertad en la nueva imagen del universo?, se pregunta el poeta.

Por cuanto a los nuevos avances en la neurobiología, Paz hace hincapié en las tendencias biologicistas que llegan a concebir lo espiritual («la mente») en términos de cuerpo, como construcción neurológica, donde desaparece en consecuencia la idea de un Yo, de un sujeto agente, activo, hacedor de sus actos (y, por tanto, responsable de ellos). La vida anímica se concibe, dice Paz, como si se tratara de una orquesta que toca sin director. Predominan, en suma, las leyes de necesidad y «objetividad» universal, sobre la libertad y la individualidad.

[24] Véase en este libro el capítulo «De la materia a la vida, de la vida a la libertad».

Se produce en realidad un resurgimiento del mecanicismo, particularmente notable —como lo resalta Paz— en las consecuencias deshumanizantes que trae consigo la incondicional apología de la inteligencia artificial. «¿Es [la persona humana] mero cuerpo perecedero, un conjunto de reacciones físico-químicas? ¿Es una máquina, como piensan los especialistas de la "inteligencia artificial"? [...] deja de ser un resultado de la evolución natural e ingresa en el orden de la producción industrial: es una fabricación».[25]

Algunos filósofos —se dice también en *La llama doble*— hablan del fin de la filosofía, idea que Octavio Paz no sólo rechaza, sino que invierte. El presente es tiempo de unir ciencia y filosofía, de propiciar un buen encuentro que permita preguntar a fondo acerca de las cuestiones planteadas por las ciencias. Le parece que:

> [...] los tiempos están maduros para iniciar una reflexión filosófica, basada en las experiencias de las ciencias contemporáneas, que nos ilumine acerca de las viejas y permanentes cuestiones que han encendido al entendimiento humano: el origen del universo y el de la vida, el lugar del hombre en el cosmos y las relaciones entre nuestra parte pensante y nuestra parte afectiva, el diálogo entre el cuerpo y el alma. Todos estos temas están en relación directa con el objeto de este libro: el amor y su lugar en el horizonte de la historia contemporánea.[26]

No se trata, es cierto, según la visión poético-filosófica de Octavio Paz, de volver a la vieja imagen del amor platónico que estaría históricamente superada por las ciencias de hoy —y, añadimos, por la filosofía actual—. No se trata de salir de este mundo en pos de otro que otorgue sentido a éste. *La llama doble* expresa el misterio

[25] O. Paz, *op. cit.*, p. 165. Coincido con Paz en su visión crítica centrada en el lado negativo de las tendencias reduccionistas de las tecnociencias del presente, pero como puede verse en la línea toral de mi investigación y de mi posición filosófica, las propias ciencias biológicas —que obviamente no agotan nuestra comprensión de lo humano— abren también, paradójicamente, una visión positiva, humanística, de la naturaleza humana.

[26] *Ibid.*, pp. 199-200. Mi coincidencia aquí con Paz es todavía más definitiva. Sólo que considero que esa reflexión filosófica a la que él alude, la llevó a cabo desde 1945 hasta el día de su muerte el filósofo catalán-mexicano Eduardo Nicol. Véase capítulo «Eduardo Nicol. La presencia del hombre en su filosofía» en este libro.

último de la unidad-dualidad del amor y del hombre; y reivindicar el amor implica reivindicar «lo humano del hombre».[27] Pienso que es manifiesto que la poesía, más que la filosofía (al menos la filosofía de la «no contradicción», triunfante en Occidente), ha tenido siempre la capacidad de penetrar en los contrarios, de reconocer que cuanto hay en este mundo es lucha-armonía de éstos. Sólo el reencuentro con el filosofar dialéctico —de estirpe heracliteana—, que es el cercano al poeta Paz, hace posible penetrar en el fondo verdadero de lo humano, en la esencia de la vida y del amor. El propio Paz lo hace expreso cuando afirma que la imaginación humana está «empeñada desde el principio en resolver la oposición de los elementos en unidad».[28]

Por esto el amor no es sino unión de los contrarios. El amor es destino natural y libre, es corporal y espiritual, terrenal y sublime. Es encuentro entre la fatalidad y la libertad, ascenso y descenso. El poeta lo expresa así: «La atracción amorosa [...] está hecha de humores animales y de arquetipos espirituales, de experiencias infantiles y de los fantasmas que pueblan nuestros sueños».[29]

Y señaladamente en el amor se produce el trascendental encuentro entre el tiempo y la eternidad. El amor no vence en definitiva a la muerte; aunque quizá podría decirse que la vence y no la vence a la vez. Ejemplo extremo de la síntesis poética sería la paradoja suprema de Quevedo: «polvo» «enamorado»; unión prodigiosa a la cual se dedican páginas esenciales de la obra.

Octavio Paz enseña que el amor, el fuego azul de la llama doble, logra la milagrosa interpenetración del aquí y el allá. El amor, dice, es

[27] Considero que esta especie de redundancia: hombre humano, «hombre» «hombre» (*sapiens sapiens*) es necesaria para la comprensión de ese ser, radicalmente contingente, que es el que puede ser «humano» o «inhumano»; que puede humanizarse o deshumanizarse; que tiene que adquirir y mantener su humanidad, su cualidad humana, con su propia acción.

La búsqueda principal a que inducen las ciencias y tecnologías actuales es a dar otra nueva razón de qué es lo humano del hombre, qué es lo que cabe conceptuar como *Homo humanus*.

Véase J. González, *El poder de Eros. Fundamentos y valores de ética y bioética* y *Genoma humano y dignidad humana*.

[28] O. Paz, *op. cit.*, p. 65. Véase capítulo de este libro «La dialéctica poético-filosófica de Octavio Paz. Los fanatismos de las identidades».

[29] O. Paz, *op. cit.*, p. 126.

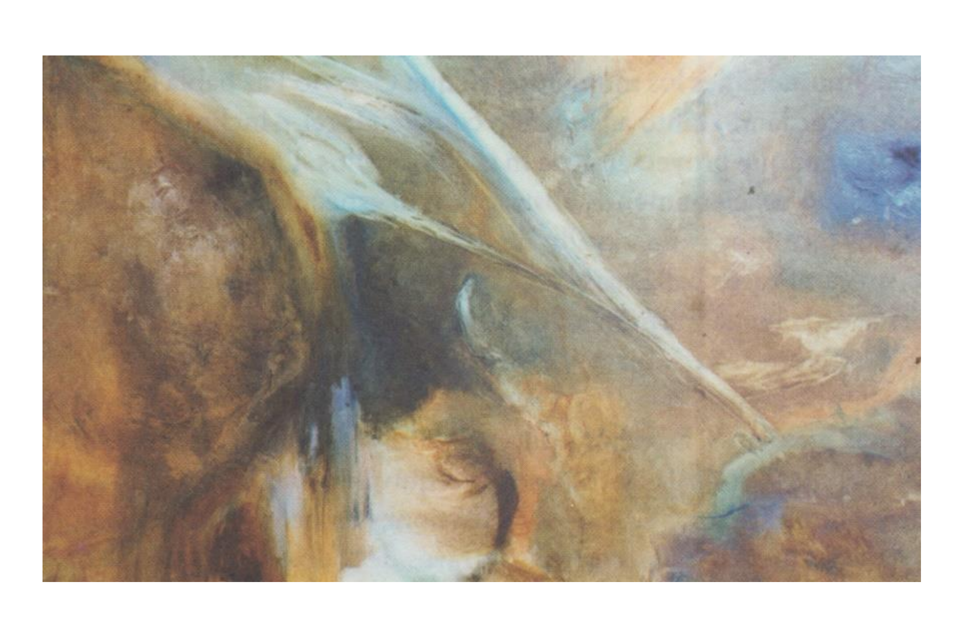
vivacidad, intensificación de la vida en el instante amoroso que trasciende la muerte; y así lo expresa en dos pasajes inigualables:

> Más allá de felicidad o infelicidad, aunque sea las dos cosas, el amor es intensidad; no nos regala la eternidad sino la vivacidad, ese minuto en el que se entreabren las puertas del tiempo: aquí es allá y ahora es siempre. En el amor todo es dos y todo tiende a ser uno.[30]

> El impulso amoroso nos arranca de la tierra y del aquí; la conciencia de la muerte nos hace volver: somos mortales, estamos hechos de tierra y tenemos que volver a ella [...] El amor es vida plena, unida a sí misma: lo contrario de la separación. En la sensación del abrazo carnal, la unión de la pareja se hace sentimiento y éste, a su vez, se transforma en conciencia: el amor es el descubrimiento de la unidad de la vida.[31]

Se confirma así, en definitiva, que tanto la poesía como el amor tienen la prodigiosa capacidad de penetrar en ese «mundo» profundo, en ese horizonte de sentido que está en el centro, contenido en este mismo mundo, y no más allá de él. O como Octavio Paz lo expresa con la cualidad única de su palabra: «El testimonio poético nos revela otro mundo dentro de este mundo, el mundo otro que es este mundo [...] ¿No es esto, por lo demás, lo que ocurre en el sueño y en el encuentro erótico?»[32]

[30] *Ibid.*, p. 131.
[31] *Ibid.*, p. 144.
[32] *Ibid.*, p. 9.



§ La dialéctica poético-filosófica de Octavio Paz

> El título [El arco y la lira] viene de Heráclito y alude a la lucha de los opuestos, que la poesía convierte en armonía, ritmo e imagen.
>
> OCTAVIO PAZ, *EL ARCO Y LA LIRA*

La sabiduría de los contrarios. Poética y dialéctica

Son innumerables los momentos en que Octavio Paz habla de dialéctica, recordando tanto a Heráclito como a Hegel, e incluso a Marx y a Kosík, aunque proyectándose más allá de ellos. La dialéctica poética de Paz no es, ciertamente, abstracción ni especulación lógica: no es, en sus términos, «un castillo de cristal de roca», como en Hegel, y sí, en cambio, se halla más cerca de la originaria concepción heracliteana de la lucha y armonía de los contrarios.

Es cierto que «dialéctica» es un concepto multívoco —y en ocasiones equívoco— cuyo sentido ha sufrido importantes variaciones históricas. Su significado originario se halla, ciertamente, en los fragmentos de Heráclito donde equivale a «la lucha y armonía de los contrarios», al «acople de tensiones como en el arco y la lira» y al *logos* que «lo gobierna todo a través de todo» y que sólo se hace patente a quienes «están despiertos frente al mundo común». Considero que es a este sentido «arcaico» heracliteano (que se refiere a la realidad, a los hechos, antes que a la mera razón o lógica humana) al que hace referencia la dialéctica poética de Paz y, en general, a la concepción de dialéctica que puede tener vigencia en nuestro tiempo.

La dialéctica en Paz se mueve —literalmente *se mueve*— desde y dentro de los hechos mismos, las realidades que están permanentemente sometidas a sus múltiples «conjunciones y disyunciones» —que es el feliz título de esta decisiva obra suya—.[33] «A través de la

[33] O. Paz, *Obras completas. Ideas y costumbres II. Usos y símbolos*, vol. 10.

dualidad vemos al mundo y construimos el nuestro [...] Pensamos por parejas: el frío y el calor, lo húmedo y lo seco, la luz y la sombra, la vida y la muerte, el lado derecho y el izquierdo, lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, lo dulce y lo amargo [...] el pensamiento humano es de naturaleza binaria».[34]

El saber de los contrarios, de la tensión y la simultánea compatibilidad entre ambos, atañe a los contenidos concretos de la vida y de la historia, así como a las diferentes culturas, en su devenir y en sus interrelaciones. Sólo que tampoco se trata, para el poeta filósofo, de una ley sujeta a la pura necesidad y la predeterminación. Los aconteceres concretos de la historia poseen orden, sentido y ritmo; dichos términos conceptuales se entretejen, con la necesidad, el azar y la libertad, y por eso no cabe una visión especulativa y absolutista del devenir humano.

Como literal «lógica de lo viviente», el ritmo de conjunciones y disyunciones no consiste en una regla formalmente inmutable e inflexible: responde a un proceso vivo, abierto, constante en su propia variación. La dialéctica de Paz es ciertamente *poética*, en el sentido más «paceano» de la palabra, que incluye la significación de la *póiesis* griega como creación.

Conciencia dialéctica y conciencia histórica tienen una significativa correspondencia. La idea de la historia en Paz está en sintonía con la voz de los tiempos y de los grandes cambios (revoluciones teóricas y prácticas) que se dan también en algunas de las filosofías más destacadas del siglo XX: aquellas que justamente ponen fin a la milenaria tradición esencialista que ha prevalecido en Occidente desde Parménides de Elea. Esa tradición que identifica el ser con lo idéntico e inmutable, con lo que está fuera de la realidad presente, múltiple y cambiante, material y corporal, fuera del espacio y del tiempo —como lo he venido destacando en mis recorridos filosóficos—. Por su parte, Octavio Paz reconoce las influencias que recibió, principalmente del

[34] *Ibid.*, pp. 32-33. Véase *Vislumbres de lo otro*. En esta obra, refiriéndose a la poetisa, Paz toma la imagen del caracol como símbolo de la dualidad-unitaria, interior-exterior: «No era gratuita su afición a la espiral: el caracol es uno de sus emblemas psíquicos. [En el caracol] la exterioridad, el mundo de afuera, el oleaje marino, se interiorizan y se repliegan: el caracol es la casa de los ecos» (O. Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, p. 321).

existencialismo (en particular de Heidegger) y del vitalismo (Nietzsche, Bergson y Ortega, entre otros).

> Desde Parménides [dice el poeta en un pasaje fundamental] nuestro mundo ha sido el de la distinción neta y tajante entre lo que es y lo que no es [...] Sobre esta concepción se construyó el edificio de las «ideas claras y distintas», que si ha hecho posible la historia de Occidente, también ha condenado a una suerte de ilegalidad toda tentativa de asir el ser por vías que no sean las de esos principios. Mística y poesía han vivido así una vida subsidiaria, clandestina y disminuida [...] las consecuencias de este exilio son cada vez más evidentes y aterradoras: el hombre es un desterrado del fluir cósmico y de sí mismo.[35]

El vuelco innovador de la filosofía contemporánea se cifra en reconocer la intrínseca equivalencia entre ser y devenir, ser y tiempo, ser y duración, ser y presencia. Y cuando Octavio Paz afirma que «El hombre, me parece, no está en la historia: es historia»,[36] no reconoce únicamente que el ser mismo del humano es su propio devenir temporal —de modo que no se define como esencia inmutable—. Se refiere también a lo inverso: que la historia no es ni un mero acontecer insustancial, y mucho menos, pura narración extrínseca, sino que ella tiene, en nuestros términos, peso ontológico, sustantivo o esencial.

Los fanatismos de las identidades

Desde una comprensión dialéctica de la historia, particularmente de la historia reciente, tiene especial significación la obra de Paz sobre *Los fanatismos de la identidad*, en la cual recae expresamente en la disyunción tajante de los contrarios, o más bien, en la afirmación absolutista (fanática) de uno de los extremos: del *id*, el *yo*, el *ego*, el *nosotros*, en contra del *alter*, el *otro*, los *otros*: mi persona, mi verdad, nuestra raza, nuestra nación, nuestro partido, mi Iglesia; *versus* todo lo que sea *otro*.

[35] O. Paz, *Obras completas. La casa de la presencia. Poesía e historia*, vol. 1, pp. 116-117.
[36] O. Paz, *El laberinto de la soledad. Posdata. Vuelta a El laberinto de la soledad*, p. 28.

La crítica histórica y moral de Paz se dirige contra todas las modalidades de fanatismos que particularmente han sido signo de la modernidad: racismos, totalitarismos, sectarismos de toda índole. Contra la tiranía de los dogmas: ya del cristianismo, ya del nazi-fascismo o del marxismo.

El concepto de *identidad* hace referencia a lo que identifica, singulariza, a lo irreductible de cada persona, de cada grupo humano, cada nación, cada credo o cada concepción del mundo y de la vida. Pero tal concepto no conlleva, en principio, la idea de *algo absoluto, cerrado a la diversidad y al cambio*. Son los fanatismos los que sacralizan las identidades al volverlas objeto de «templo» (*fanum*); absolutizarlas y defenderlas en proporción directa a la anulación de los otros, y de todo cuanto no sean ellas.[37]

Claro está que Octavio Paz no piensa el fanatismo de las identidades en abstracto, sino que atiende al hecho socio-histórico concreto que siempre cobra personalidad propia en cada tiempo, lugar y situación. No se trata de ponerle una etiqueta al fenómeno social, sino más bien de desenmascararlo (e incluso ridiculizarlo) precisamente en sus aspectos fanáticos, absolutistas y ciertamente despóticos: «No hay despotismo más despiadado que el de los propietarios de la verdad».[38] Es reveladora, primeramente, la analogía que Paz pone de manifiesto entre los dogmatismos religiosos y los políticos:

> Las Iglesias comienzan predicando la palabra de Dios y terminan quemando herejes y ateos en nombre de esa misma palabra; los partidos revolucionarios actúan primero en nombre del proletariado y después, también en su nombre, lo amordazan y lo oprimen.[39]

> El Dios trascendente de los teólogos [...] baja a la tierra y se vuelve «proceso histórico»; a su vez, el «proceso histórico» encarna en este o aquel líder: Stalin, Mao, Fidel.[40]

[37] La paradoja, sin embargo, es que por este medio lo que no se alcanza es la genuina autoafirmación, comprobando con ello su necesaria afirmación del opuesto: la alteridad.

[38] O. Paz, *Obras completas. Ideas y costumbres I. La letra y el cetro*, vol. 9, p. 260.

[39] *Idem.*

[40] O. Paz, «América Latina y la democracia», en *ibid.*, p. 86. Es manifiesto que los acontecimientos históricos han dado la razón a Paz, desde la caída del muro de Berlín hasta las crueldades de las dictaduras contemporáneas.

El siglo XX, en especial, quedó severamente marcado —como lo señala Paz—, tanto por el nazi-fascismo como por el socialismo «real» y su terror estalinista. Y a pesar de las diferencias entre uno y otro, en ambos se produjo eso que es lo primordial: la negación de la otredad, misma que consistió «simplemente» en el *exterminio* de los otros, hecho patente en campos de trabajos forzados y de concentración, Auschwitz,... El Gulag... «Los campos de exterminio me abrieron una inesperada vista sobre la naturaleza humana. Expusieron ante mis ojos la indudable e insondable realidad del mal».[41]

La cuestión del socialismo tuvo singular importancia en la vida y en el pensamiento de Octavio Paz. Por un lado, se sabe que fueron determinantes en su juventud sus creencias y esperanzas en la realización de los valores sociales que representaba la Revolución rusa y la instauración del comunismo; que *de joven* quiso *ser héroe, revolucionario y redentor.* Y, por el otro lado, tuvo que haber sido intenso y decisivo para él, el desengaño ante el atroz fraude moral, social, histórico en general, que constituyó el socialismo real soviético, precisamente en su *realidad* terrorista.

Este trasfondo biográfico parece estar presente en los continuos y diversificados análisis y juicios críticos que Paz lanza contra las desvirtuaciones de los ideales que justo traen consigo los fanatismos de las identidades. Fanatismos que abarcan desde el ascenso y caída del socialismo real hasta los dogmatismos de las izquierdas en sus distintas expresiones, históricas y geográficas (señaladamente las de México y Latinoamérica).

El juicio crítico del autor de *Tiempo nublado* se dirige, ciertamente, contra toda clase de dictaduras que inmolan la libertad en aras de una supuesta igualdad proclamada por las ideologías totalitarias. Pero sólo prescindiendo de las fundamentales convicciones del poeta, justo acerca de esa significación dialéctica de los hechos, puede inferirse (no sin mala fe) que la crítica de Paz a los fanatismos de las *izquierdas,* lo sitúan en la *derecha*. Todo indica, en cambio —y si no se pierde la perspectiva dialéctica—, que su empeño está puesto en reconocer la relatividad y compatibilidad de los contrarios, no en defender el fanatismo opuesto: «En ningún momento he olvi-

[41] O. Paz, *Obras completas. Ideas y costumbres* I. *La letra y el cetro,* vol. 9, pp. 34-35.

dado las injusticias y desastres de las sociedades liberales capitalistas [...]»[42]

La denuncia del autor de *Conjunciones y disyunciones* se dirige esencialmente a los horrores del Estado moderno en general, con sus redentores, revoluciones y burocracias: sean del signo que sean: «unos y otros han ensombrecido el planeta», dice Paz. «El Estado del siglo XX se ha revelado como una fuerza más poderosa que las de los antiguos imperios y como un amo más terrible que los viejos tiranos y déspotas. Un amo sin rostro, desalmado y que obra no como un demonio sino como una máquina».[43]

Mundo tecnocrático y deshumanización

Paz advierte, asimismo, la amenaza que conllevan los cientificismos de nuestro tiempo y su complicidad con la tecnocracia:

> Cualquiera que sea el régimen político en que se desarrolle, la industria moderna crea automáticamente estructuras impersonales de trabajo y relaciones humanas no menos impersonales, despiadadas y mecánicas. Esas estructuras y esas relaciones contienen ya en potencia, como la célula al futuro organismo, al Estado burocrático con sus administradores, sus moralistas, sus jueces, sus psiquiatras y sus campos de reeducación por el trabajo.[44]

> Aparte de sus nocivas consecuencias ecológicas, quizá irreparables, el sistema industrial entraña peligros sociales que ya nadie ignora. Es inhumano y deshumaniza todo lo que toca, de los «señores de las máquinas» a sus «servidores». [45]

Son múltiples, así, los hechos fatídicos de nuestro tiempo sobre los que recae la conciencia crítica de Octavio Paz. Ella se dirige tanto

[42] O. Paz, *Por las sendas de la memoria. Prólogos a una obra*, p. 143.

[43] O. Paz, *Obras completas. El peregrino en su patria. Historia y política de México*, vol. 8, p. 336.

[44] O. Paz, *Obras completas. Ideas y costumbres I. La letra y el cetro*, vol. 9, p. 201.

[45] *Idem.*

al Estado autoritario como al culto de «la revolución» y sus «redentores»; tanto al vacío e insulsez de las burocracias como a la crisis de la libertad en las sociedades industriales; tanto a la ideologización del poder científico como a la deshumanización imparable de la vida moderna. Recae, ciertamente, sobre los fanatismos de las identidades, y lleva a cabo, en suma, una enérgica censura de los valores extrínsecos y fallidos de esa modernidad que «[cerró] así las vías de acceso a la experiencia más honda que la vida ofrece al hombre y que consiste en penetrar la realidad como una totalidad en la que los contrarios pactan».[46]

En este pasaje con toda evidencia se hace expresa la esencial significación («experiencia más honda») que para Octavio Paz tiene la *conjunción dialéctica* («donde los contrarios pactan»). Hay, en suma, en el autor de *La llama doble* una excepcional capacidad de adentrarse en la realidad histórica y social, reveladora, en efecto, de conjunciones y disyunciones, mismas que él, como pocos, recorre y habita en sus más variados rincones.

Sus interpretaciones resultan admirables, tanto por sus conocimientos como por su apasionada y lúcida profundidad. Pues nunca se trata de un mero análisis intelectual, sino de una compenetración tan integral en los hechos que no puede ser sino expresión de su propia riqueza y armonía interior; de la conjunción de razones y emociones, de pasión y entendimiento. Diríamos, incluso, del ejercicio pleno de sus dos hemisferios cerebrales: lenguaje, inteligencia, conciencia, reflexión; sentimiento, intuición, imaginación, arte, creatividad.

Amenazas y promesas del presente

«Vivimos no sólo el fin de un siglo sino de un periodo histórico [...] ¿Amanece una era de concordia universal y de libertad para todos o regresarán las idolatrías tribales y los fanatismos religiosos, con su caudal de discordias y tiranías?»[47]

[46] O. Paz, *El laberinto de la soledad. Posdata. Vuelta a El laberinto de la soledad*, p. 219.

[47] O. Paz, *Obras completas. Ideas y costumbres II. Usos y símbolos*, vol. 10, p. 675. «Vivimos no el fin de un siglo sino de una era histórica. ¿Comienza otra época o, según ha

Es evidente que los derrumbes en la historia contemporánea y en general la caída de los muros de los totalitarismos y absolutismos, son signos de la esperanza (tanto *a priori* como *a posteriori*). Esto le ha valido a Paz que se le considere, con justicia, un literal «visionario». Pero también esa original cala en los tiempos, esa conciencia del final de una era histórica, abre para el poeta filósofo la gran disyuntiva del presente y el porvenir: el horizonte de las amenazas, frente al de las esperanzas. Unas y otras cargadas de viejas y nuevas significaciones.[48]

En el orden socio-político, las primeras están puestas en la imposibilidad de erradicar los fanatismos de toda índole, mientras que las esperanzas apuntarían para Paz, consecuentemente, al logro de una *síntesis nueva* de las propias tradiciones de la modernidad, la del liberalismo y la del socialismo: «Ambos son irrenunciables [...] uno encarna la aspiración hacia la libertad y el otro hacia la igualdad. El puente entre ellas es la fraternidad».[49]

Si la caída de los regímenes comunistas pudiera interpretarse como victoria del capitalismo —dice el poeta— sería sólo a condición de que éste representara la victoria de la justicia y la solidaridad entre los seres humanos, y sólo si el libre mercado pudiera ser objeto de una verdadera humanización; «de lo contrario —dice Paz— nos devorará y devorará el planeta».[50]

La posibilidad de una nueva era estaría cifrada, entonces, en la construcción de una sociedad democrática, necesariamente plural, donde reine la relatividad y donde la propia democracia sea com-

---

ocurrido más de una vez, *la crisis de hoy es el preludio de un renacimiento*? ¿Quién lo sabe?» (O. Paz, *Por las sendas de la memoria. Prólogos a una obra*, p. 28).

[48] «El siglo XX [y lo que va del XXI, añado] ha sido pródigo en horrores y ferocidades [...] Pero este siglo también ha sido abundante en prodigios distintos: descubrimientos científicos, nuevas teorías sobre el universo y la vida, viajes a la luna y al átomo y sus partículas, exploración del cosmos y de las células y los genes, invenciones artísticas y las creaciones literarias [...]» (O. Paz, *Obras completas. Ideas y costumbres I. La letra y el cetro*, vol. 9, p. 56).

[49] *Ibid.*, p. 60. «Nuestra actitud vital [...] también es historia. Quiero decir, los hechos históricos no son nada más hechos, sino que están teñidos de humanidad, esto es, de problematicidad. Tampoco son el mero resultado de otros hechos, sino de una voluntad singular, capaz de regir dentro de ciertos límites su fatalidad» (O. Paz, *El laberinto de la soledad. Posdata. Vuelta a El laberinto de la soledad*, p. 79).

[50] O. Paz, *Obras completas. Ideas y costumbres I. La letra y el cetro*, vol. 9, p. 57.

prendida como «una convivencia no sólo de personas sino de ideas, religiones y filosofías».[51] La democracia, en fin, como la única forma posible de gobierno que trascienda radicalmente la sobrevivencia de concepciones y formas de vida monistas, fanáticas y totalitarias. «Universalidad, modernidad y democracia son hoy términos inseparables».[52]

Nueva ética: otredad, temporalidad y libertad

«Lo que necesitamos construir ahora no es sólo una estética y una poética del momento convergente, sino una ética y una política que deriven de esta percepción del tiempo y la realidad».[53]

Y esa nueva ética tendría que vencer al menos estos grandes retos: el de asumir plenamente la *otredad*, así como el de transformar la experiencia de la *temporalidad* y de la *libertad*. La cuestión de la *otredad* ha sido en Octavio Paz, como él mismo lo reconoce, un tema invariable en sus reflexiones, a pesar de la diversidad de éstas. Y la experiencia de la *otredad* es la clave de esa ética y esa política por construir —de esa nueva era por venir—. Experiencia doble, ciertamente, pues trae consigo reconocer la otredad del yo respecto de sí mismo, y la del otro y de lo otro que no soy yo.

Respecto de sí mismo, implica, en efecto, *asumir* la alteridad interior, que es motor de la vida propia, de su diversidad interna y su devenir, de su ser y no ser al mismo tiempo; hacerse cargo, con ello, de la libertad, y con ésta, de la responsabilidad. Y *respecto del otro*, en el reconocimiento del tú y los otros seres humanos justo en su alteridad, en su diferencia y autonomía, base de toda genuina comprensión y literal fraternidad. «Los otros que somos nosotros», dice el autor de *Por las sendas de la memoria*. Y consiste, al mismo tiempo, en el reconocimiento de *lo otro*, lo no humano en su propio ser: de la naturaleza y el universo como el todo del que formamos también parte.

[51] *Ibid.*, p. 58.

[52] O. Paz, *Por las sendas de la memoria. Prólogos a una obra*, p. 143.

[53] O. Paz *apud* N. P. Gardels (ed.), «El Occidente se vuelve hacia el Oriente al final de la historia», en *Fin de siglo: grandes pensadores hacen reflexiones sobre nuestro tiempo*, p. 175.

La experiencia dialéctica de la interdependencia del yo y el otro, de la mismidad y la alteridad, de la identidad y la otredad, hace patente su condición intrínsecamente cambiante, abierta, móvil, relativa e «impura». Particularmente, cabe reiterar en este contexto que el reconocimiento de la otredad invalida toda concepción de las identidades «idénticas» o absolutas, generadoras de fanatismos.

Y en relación con la otredad constitutiva de toda realidad, resalta, por una parte, la significación que para el autor de *Ladera Este* tienen las culturas orientales:

> El pensamiento oriental no ha padecido este horror a lo «otro», a lo que es y no es al mismo tiempo. El mundo occidental es el del «esto o aquello»; el oriental es el del «esto y aquello» y aun el del «esto es aquello».[54]

> [La sabiduría de Oriente representaría] la mitad de nuestra herencia de hombres.[55]

Y en efecto, la otredad interior coincide con la libertad, o sea, con el poder de decir sí o no:

> La libertad no es una filosofía y ni siquiera es una idea: es un movimiento de la conciencia que nos lleva, en ciertos momentos, a pronunciar dos monosílabos: Sí o No. En su brevedad instantánea, como a la luz del relámpago, se dibuja el signo contradictorio de la naturaleza humana.[56]

Con ese poder de sí o no adviene al mundo el poder humano, tanto de creación y de destrucción, como el de bien o mal. Así, afirma el poeta en un pasaje señaladamente decisivo para toda concepción y valoración ética de la vida humana:

[54] O. Paz, *Obras completas. La casa de la presencia. Poesía e historia*, vol. 1, p. 117.

[55] O. Paz, *Por las sendas de la memoria. Prólogos a una obra*, p. 48. Como es manifiesto, Oriente (India, Japón, China, etcétera), está profundamente presente en la comprensión que Octavio Paz tiene de la unidad de los opuestos.

[56] O. Paz, *Obras completas. La casa de la presencia. Poesía e historia*, vol. 1, p. 522.

> El mal no es únicamente una noción metafísica o religiosa: es una realidad sensible, biológica, psicológica e histórica. El mal se toca, el mal duele. El mal es humano, exclusivamente humano. Pero no todo es maldad en el hombre. El nido del mal está en su conciencia, en su libertad. En ella está también el remedio, la respuesta contra el mal.[57]

> [...] luchar contra el mal es luchar contra nosotros mismos. Y ése es el sentido de la historia.[58]

La presencia del presente. El aquí y el ahora

Tratándose de la historia, además, tiene decisiva importancia la idea del autor de *Libertad bajo palabra*: que la historia no es lineal ni implica progreso. El futuro es siempre incierto e imprevisible, contrario a lo que sostiene la modernidad. Ésa ha sido otra de las ideas falsas y funestas de la modernidad: la promesa de un futuro de perfección que justificaría incluso los horrores del presente, el cual sería sólo medio para un futuro ausente. «En una nueva civilización, el presente no se vería sacrificado en aras del futuro o de la eternidad».[59]

El reconocimiento de esta naturaleza esencial del presente, traería consigo una profunda revalorización de la vida y del universo abriendo la posibilidad de ver que el sentido de la poesía es el de ser «la casa de la presencia».

> [...] las puertas de la percepción se entreabren y aparece el otro tiempo, el verdadero, el que buscábamos sin saberlo: el presente, la presencia.[60]

> El presente no nos proyecta en ningún más allá —abigarrada eternidad del otro mundo o paraísos abstractos del fin de la historia— sino en la médula, el centro invisible del tiempo: aquí y ahora.[61]

[57] O. Paz, *Obras completas. Ideas y costumbres I. La letra y el cetro*, vol. 9, p. 35.
[58] *Ibid.*, p. 66.
[59] O. Paz *apud* N. P. Gardels (ed.), «El Occidente se vuelve hacia el Oriente al final de la historia», en *op. cit.*, p. 175.
[60] O. Paz, *Obras completas. Fundación y disidencia. Dominio hispánico*, vol. 3, p. 41.
[61] O. Paz, *Obras completas. Ideas y costumbres II. Usos y símbolos*, vol. 10, p. 205.

Podría decirse, entonces, que la nueva época histórica entrevista por Paz, se iniciaría con esta doble y a la vez única experiencia vital: por una lado, con la concepción unitaria, integral de cuanto existe, de la interrelación cósmica de todo con todo, de las conjunciones y disyunciones del *aquí*. Y por otro lado, intrínsecamente complementario, comenzaría con la verdadera vivencia del presente, con su infinita riqueza, con la paradójica eternidad del *ahora*. Doble e indisoluble unidad del espacio-tiempo. Visión unitaria e integral de la realidad que invalida tanto las visiones fragmentarias y escindidas, como el sacrificio de la vida presente, por ir en pos de un ilusorio «progreso».

El todo unificado en el instante del amor

Incluso las ciencias actuales registran, en efecto, la conciencia de la prioridad de este mundo «terrenal y temporal» y, con ella, de la unidad indisoluble de espacio y tiempo, lo cual habría de generar una nueva conciencia de la unidad del todo, descubriendo la inmensidad de las redes de comunicación que existen entre todo lo existente, particularmente en el ámbito de las ciencias biológicas (química, genómica y neurociencias). «Somos hermanos de todos los seres vivos y, con ellos, somos parte del cosmos [...] Todo en el universo, del átomo y el insecto a las estrellas y los dioses, está unido por nexos visibles o invisibles, como los anillos de una cadena».[62]

Y por cuanto a la vivencia suprema que conlleva el acceso al tiempo presente, la poesía filosófica de Paz habrá de dar voz (su voz) a las experiencias genuinas tanto del amor como de la contemplación. Así, este pasaje en el que el amor accede a la eternidad del instante en el que los contrarios se funden:

> Y le pedimos al amor —que, siendo deseo, es hambre de comunión, hambre de caer y morir tanto como de renacer— que nos dé un pedazo de vida verdadera, de muerte verdadera. No le pedimos la felicidad, ni el reposo, sino un instante, sólo un instante, de vida plena, en la que

[62] *Ibid.*, pp. 18 y 20.

> se fundan los contrarios, y vida y muerte, tiempo y eternidad, pacten. Oscuramente sabemos que vida y muerte no son sino dos movimientos, antagónicos pero complementarios, de una misma realidad. Creación y destrucción se funden en el acto amoroso; y durante una fracción de segundo el hombre entrevé un estado más perfecto.[63]

Y de ese estar despiertos ante la presencia del ser, que se hace patente en tantos y tantos momentos de su poesía y su prosa poética y filosófica, destaca ciertamente ese significativo «momento», dice el propio Octavio Paz, que no quiso *olvidar*:

> Hace años, una noche en el campo mientras contemplaba un cielo puro y rico de estrellas, oí entre las hierbas oscuras el son metálico de los élitros de un grillo. Había una extraña relación entre la palpitación nocturna del firmamento y la musiquilla del insecto. Escribí estas líneas:
>
> Es grande el cielo
> y arriba siembran mundos.
> Imperturbable,
> prosigue en tanta noche
> el grillo berbiquí.
>
> Estrellas, colinas, nubes, árboles, pájaros, grillos, hombres: cada uno en su mundo, cada uno un mundo —y no obstante todos esos mundos se corresponden—. Sólo si renace entre nosotros el sentimiento de hermandad con la naturaleza, podremos defender a la vida.[64]

[63] O. Paz, *El laberinto de la soledad. Posdata. Vuelta a El laberinto de la soledad*, p. 213.
[64] Discurso en la ceremonia de entrega del premio Nobel de Literatura (1990).



§ Una lectura filosófica de *El laberinto de la soledad*

> Me reconozco hombre, no en la respuesta sino en la pregunta [por] lo que da sentido a nuestra presencia en la Tierra. No hay sentido: hay búsqueda de sentido.
>
> OCTAVIO PAZ, *EL LABERINTO DE LA SOLEDAD*

1

¿Filosofía en Octavio Paz? No la habría, en principio, por la misma razón por la que, según él, no hay filosofía en sor Juana: porque carece «del poder que abstrae».[65] Paz está lejos, es cierto, de discurrir en la mera abstracción y romper el lazo con las realidades concretas y singulares; está lejos igualmente de la sistematización del filósofo, de los requerimientos metodológicos, epistemológicos y lógicos de un filosofar académico. Su pensamiento, además, no queda circunscrito al contexto teórico de la filosofía; sus parámetros culturales son más amplios y diversos: son literarios, históricos, psicológicos, sociológicos, políticos, artísticos en general. Y más distante aún se encuentra de una concepción *racionalista* de la filosofía, y de algunas filosofías contemporáneas que desembocan en la desesperanza y el sinsentido.

No obstante, hay una significativa presencia de la filosofía en la obra de Octavio Paz. Desde luego, esto se explica por las indudables *influencias* que la obra recibe de diversas filosofías, unas expresamente reconocidas, otras implícitas, pero igualmente determinantes. Y no sólo: hay también en Paz, a mi modo de ver, una manera *original* de dialogar con las fuentes y un filosofar propio, nacido de preocupaciones y de una conciencia genuinamente filosóficas, que le permiten pensar los hechos en su universalidad y en su «esencialidad», aun cuando no pierda el contacto con lo singular, ni prescinda de la ima-

[65] O. Paz, *Obras completas. El peregrino en su patria*, vol. 8, p. 121.

gen poética y de las múltiples libertades del lenguaje ensayístico. Si además se recobra la memoria de los significados de *sophía* (sabiduría o sapiencia), así como de *philía* (amor y búsqueda del saber), que definen originariamente a la filosofía, no puede dejar de reconocerse en Octavio Paz al genuino filósofo, quien existe en permanente «estado interrogante» —como él lo expresa— ni puede dejar de verse el carácter filosófico de su obra.

Se trata, desde luego, de la filosofía en algunas de sus vertientes: de la filosofía moral y política, de la filosofía de la historia y de la cultura; y no de la lógica, la epistemología o la metafísica. Y en ese ámbito, Paz aporta todo un caudal de intuiciones e ideas filosóficas de enorme lucidez, profundidad, originalidad y sapiencia.

Por lo que respecta a las posibles influencias filosóficas en *El laberinto de la soledad,* destaca, ciertamente, la del existencialismo francés, el de Sartre en especial, pero también la de Heidegger, así como las de los vitalismos de Bergson, de Ortega y Gasset y, destacadamente, las ideas de los llamados pensadores de «la sospecha»: Marx, Nietzsche y Freud. Aunque tratándose de éstos, Paz precisará después: «Estoy más cerca de Nietzsche y de Freud que de Marx y Rousseau».[66]

Estas corrientes de pensamiento convergen asimismo con otra, no menos determinante en el pensamiento de Paz, que es la *dialéctica,* tanto en su versión hegeliana como en la originaria de Heráclito. Las relaciones que guardan entre sí —particularmente el existencialismo y la dialéctica—, se tornan muchas veces decisivas para la interpretación filosófica que ofrece Paz de la soledad.

El laberinto de la soledad es forma eminente del *ensayo,* creación magistral en este género; cercana a lo que es, dentro de la tradición francesa, el «ensayo moral»: «Libro polémico y, aún hoy, combatido —como lo describe uno de sus comentaristas—, constituye un complejo cruce entre el ensayo moral y la filosofía de la historia, la antropología de la cultura, la psicohistoria y la autobiografía».[67]

Cabe decir asimismo que *El laberinto* responde a lo que sería un genuino pensar *humanístico* que discurre más allá de disciplinas escindidas y de visiones «especializadas» e impide, por tanto, cual-

[66] *Ibid.,* p. 259.
[67] E. M. Santí, «Prólogo», en *El laberinto de la soledad,* p. 14.

quier intento de clasificación o encasillamiento. De ahí algunas de sus dificultades, pero también su propia riqueza y su *areté* o excelencia. Paz se distingue, en todo caso, por su espíritu de búsqueda, por su imperativo inquebrantable de pensar con libertad, reconociendo, con Nietzsche, que «¿Cuánta verdad puede soportar un espíritu, a cuánta verdad se atreve? Estas preguntas [son] la auténtica medida de los valores».[68]

En muchos sentidos, en efecto, *El laberinto de la soledad* está próximo a ese pensamiento crítico capaz de «sospecha», o sea, de poner en tela de juicio las creaciones, o más bien las ilusiones de la conciencia, de la moral, de la cultura entera; de ver en ellas máscaras y disfraces que ocultan una verdad más originaria —y no propiamente excelsa ni sublime—, de reconocer que en las expresiones humanas y en la historia subyace una realidad que se necesita desenmascarar y descifrar. No en vano, Paz reconoce la importancia de una obra como *La genealogía de la moral* de Nietzsche y, sobre todo, del psicoanálisis freudiano, el cual tendrá un papel verdaderamente determinante en *El laberinto*. La «psicología de las profundidades» —como la llamó el propio Freud— tiene ciertamente una importancia decisiva en esta obra de Octavio Paz. Éste toma de la concepción freudiana la idea básica de la existencia de un psiquismo inconsciente —tan inconsciente como fundamental— en el cual permanecen «enterradas», pero no por completo destruidas, las distintas edades psíquicas, sobre todo las más arcaicas. El psicoanálisis intenta que salga a la luz ese fondo y traer a la memoria las experiencias psíquicas originarias y reprimidas, y Paz se propone eso mismo, con un sujeto (no individual sino colectivo) que es *el mexicano y su historia*.[69] Éstos son vistos, así, en términos de «contenidos manifiestos» y «contenidos latentes», de «censura» y «represión»; sobre la base, en suma, del reconocimiento de una dualidad interior, o de la *otredad* que el ser humano tiene respecto de sí mismo.

Al igual que el individuo neurótico, el mexicano va a revelar en los análisis de Octavio Paz su propia psicopatología; sus conflictos no

[68] F. Nietzsche, "Prólogo", en *Ecce homo*, 3.

[69] Freud había abierto también el camino del psicoanálisis social en sus interpretaciones del tótem y el tabú, y Paz reconoce expresamente la importancia que tuvo para él la obra de Freud sobre *Moisés y la religión monoteísta*.

resueltos, sus desagarradas contradicciones, sus prisiones interiores y deseos reprimidos.

«Nada pasa, nada termina, nada se olvida en el inconsciente» —dice Freud—.[70] Y el poeta por su parte afirma: «Las épocas viejas nunca desaparecen completamente y todas las heridas, aun las más antiguas, manan sangre todavía».[71] Hay para Paz una «realidad escondida y que hace daño», la cual coincide concretamente con «la persistencia del fondo precortesiano».[72] Y en la entrevista con Claude Fell sobre *El laberinto* precisa:

> Una de las ideas ejes del libro es que hay un México enterrado pero vivo. Mejor dicho: hay en los mexicanos, hombres y mujeres, un universo de imágenes, deseos e impulsos sepultados. Intenté una descripción [...] del mundo de represiones, inhibiciones, recuerdos, apetitos y sueños que ha sido y es México.[73]

El psicoanálisis conlleva, consecuentemente, una idea de la temporalidad como «superposición» de las edades, que se correlaciona de manera notable con la historia de México destacada por Paz.

En México —dice el poeta— predominan los cortes históricos, las escisiones, los hiatos y la discontinuidad, a la vez que coexisten en el fondo las distintas edades. Tales separaciones tienen su correspondencia en la geografía de México, como lo pone de relieve en un memorable pasaje de su obra sobre sor Juana:

> La verdad es que la historia de México es una historia a imagen y semejanza de su geografía: abrupta, anfractuosa. Cada periodo histórico es como una meseta encerrada entre altas montañas y separada de las otras por precipicios y despeñaderos.[74]

Esta asociación entre lo temporal y lo espacial ya se daba en Freud cuando éste, precisamente tratando de explicar la coexistencia

[70] Citado en P. Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 93.
[71] O. Paz, *Obras completas. El peregrino en su patria*, vol. 8, p. 48.
[72] *Ibid.*, p. 116.
[73] *Ibid.*, p. 244.
[74] O. Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*, p. 24.

de las distintas edades psíquicas, acudía a la imagen de las distintas construcciones de Roma en su historia (desde la primitiva Roma *quadrata*, hasta la actual, pasando por la Roma imperial). En el espacio —decía— las sucesivas etapas se van desplazando: la nueva destruye o se monta sobre las ruinas de la anterior; al contrario de lo que ocurre con la vida psíquica, pues «sólo en el terreno psíquico —afirma Freud— es posible esta persistencia de los estados previos junto a la forma definitiva».[75]

Pero Octavio Paz posee una imagen excepcional para aludir a la superposición espacio-temporal: la de la *pirámide* prehispánica. En ésta muchas veces coexisten diversas edificaciones; cada una se ubica sobre la anterior, por ser un espacio sagrado, y la conserva en su propio interior sin destruirla.

Así ocurre con la historia y con la psique histórica del mexicano. Perviven en ellas sus tres grandes etapas: la indígena precortesiana, la colonial y el México moderno, a pesar de que cada una de ellas pretende construirse negando la anterior. En el fondo todas sobreviven, más allá de las represiones que cada etapa ejerce sobre su pasado.[76]

Pero a diferencia del psicoanálisis freudiano, lo que Paz encuentra en el fondo del psiquismo del mexicano y como clave de sus conflictos, no son propiamente las pulsiones sexuales, ni siquiera las pulsiones de vida y de muerte (aunque unas y otras no están del todo ausentes en sus descripciones caracterológicas). Lo que justamente encuentra Paz es «el laberinto de la soledad» —más cercano, en este sentido, de otros psicoanalistas posfreudianos, y sobre todo próximo (también aquí) a Jean Paul Sartre—.

Frente a lo que había afirmado Samuel Ramos en su búsqueda del ser del mexicano, o sea, de aquello que define la «mexicanidad», Paz encuentra que no es «el complejo de inferioridad» —como quería Ramos— lo que nos define, sino algo más radical y determinante: *la soledad*.

[75] S. Freud, *El malestar en la cultura* , p. 15. Véase J. González, *El malestar en la moral.*

[76] Es necesario, por tanto, el reconocimiento de estas represiones y estos hiatos en nuestra historia, así como la toma de conciencia del fondo verdadero en el cual subsisten las distintas etapas (reprimidas, pero no por completo destruidas —no al menos en sus significaciones primordiales—).

> [...] más vasta y profunda que el sentimiento de inferioridad, yace la soledad. Es imposible identificar ambas actitudes: sentirse solo no es sentirse inferior, sino distinto. El sentimiento de soledad, por otra parte, no es una ilusión —como a veces lo es el de inferioridad— sino la expresión de un hecho real: somos, de verdad, distintos. Y, de verdad, estamos solos.[77]

Pero además, la soledad es universal, no es rasgo exclusivo del mexicano. Lo específico es la manera concreta y particular de vivirla, e incluso las formas en que se busca trascenderla. Lo distintivo es si acaso el acento, el estilo, la intensidad, la cualidad específica con que cada pueblo vive y expresa su soledad. «En todos lados el hombre está solo. Pero la soledad del mexicano, bajo la gran noche de piedra de la Altiplanicie, poblada todavía de dioses insaciables, es diversa [...]»[78]

2

Es revelador, por otra parte, que Octavio Paz tenga como epígrafe de *El laberinto de la soledad* un pasaje de Antonio Machado en el que se habla de «la esencial heterogeneidad del ser» y de «la incurable *otredad* que padece *lo uno*». La heterogeneidad del ser, la individuación —diríamos— fundamenta la soledad; ésta es, en efecto, *otredad*, diferencia; es saberse *otro*; *ser*, de hecho, *otro*, distinto y separado, no sólo respecto a los otros, sino respecto de sí mismo. Y esa otredad intrínseca es decisiva para la comprensión de las contradicciones de la soledad, puestas de relieve por Octavio Paz. El otro, en efecto, habita en el fondo de cada ser humano. «La otredad es nosotros mismos», dirá en *Posdata*.

Cada uno es primeramente *otro de sí mismo* como ya lo develaba el psicoanálisis. En esta medida, estamos separados o escindidos en nuestro interior, solos de nosotros mismos. Nos ocultamos nuestro propio ser, le huimos, al mismo tiempo que existimos en búsqueda

[77] O. Paz, *Obras completas. El peregrino en su patria*, vol. 8, p. 54.
[78] *Idem*.

de él. La conciencia de nosotros mismos coincide en este sentido con la «conciencia desgarrada» o «conciencia infeliz» de que hablaba Hegel. La alienación fundamental es interna, asevera Paz; la llevan los seres humanos en sí mismos.

La soledad revela, de este modo, *su esencia contradictoria y ambigua*. Ella equivale, por un lado, a encontrarse perdido en el laberinto sin ser en verdad «sí mismo»; es, en este sentido, *inautenticidad*, auto-negación, enemistad del hombre consigo mismo y *mala fe* —como lo describen Paz o Sartre—. Pero lo decisivo es que también en la soledad radica la *autenticidad*, esto es, la sinceridad y la *aceptación* verdadera del propio ser, de la identidad y la diferencia. En la autenticidad, la soledad se reconoce a sí misma y el ser humano asume su condición separada, su nacer y su morir, superando la propia otredad o enajenación interna.

Y en tanto que autenticidad, la soledad se torna, ella misma, *apertura* a la otredad del mundo y de los otros; se convierte en soledad abierta, desde la cual se logra la *trascendencia* y la comunicación, o más precisamente, la *comunión* (como la llama Octavio Paz). Nos buscábamos a nosotros mismos y encontramos a los otros.

La soledad tiene de este modo una significación positiva, es formativa de sí mismo. Concuerda con esa soledad de que hablaba, en una obra previa, Paz: «Y en ti soledad que me irás revelando la forma de mi espíritu y la lenta maduración de mi ser».[79]

Una sería, entonces, la *soledad cerrada* que da vueltas en su propio laberinto, y otra, la *soledad abierta* cifrada en la posibilidad de ser sí mismo y, a la vez, en comunión con los otros y con el mundo. Estamos condenados a la soledad. Pero, más allá de las aporías existencialistas de la incomunicación, estamos condenados, a la vez, a vivir una soledad auténtica trascendiendo *la soledad*.

> [...] en conciencia: estamos condenados a vivir solos, pero también lo estamos a traspasar nuestra soledad y rehacer los lazos que en un pasado paradisíaco nos unían a la vida.[80]

[79] O. Paz, *Obras completas. Miscelánea I. Primeros escritos*, vol. 13, p. p. 168.
[80] O. Paz, *Obras completas. El peregrino en su patria*, vol. 8, p. 178.

> Allí, en la soledad abierta, nos espera también la trascendencia: las manos de otros solitarios. Somos por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres.[81]

Es decisiva la profunda *conciencia dialéctica* de Octavio Paz. Él posee, sin duda, esa honda sapiencia de los contrarios, que es tan propia de la poesía y del mito. Su sensibilidad dialéctica se expresa, en efecto, tanto en su constante percepción de los contrarios y las contradicciones, como en su capacidad de poner de relieve los conflictos, los antagonismos y desgarramientos, así como de reconocer, más allá de éstos, la intrínseca implicación o compatibilidad de los opuestos y, consecuentemente, sus posibilidades de conciliación o armonía.

En el mundo moderno —afirma Paz— se quieren abolir las contradicciones y las excepciones: «Se cierran así las vías de acceso a la experiencia más honda que la vida ofrece al hombre y que consiste en penetrar la realidad como una totalidad en la que los contrarios pactan».[82]

El ritmo interno de *El laberinto* está dado por sus conciliaciones dialécticas. Las principales son la que se produce entre la *singularidad* y la *universalidad* y, por eminencia, la que constituye el eje mismo de la obra: la dialéctica de la *soledad* y la *comunión*.

Por lo que se refiere a la implicación de lo singular y lo universal, ya destaqué que Paz afirma reiteradamente que la soledad es reveladora del ser del mexicano, pero al mismo tiempo es experiencia universal, inherente a la condición humana.[83] «El destino de cada hombre no es diverso al del Hombre. Por lo tanto, toda tentativa por resolver nuestros conflictos desde la realidad mexicana deberá poseer validez universal o estará condenada de antemano a la esterilidad».[84]

De ahí que sean falsos los caminos que se empeñan en la búsqueda de una «mexicanidad» irreductible, e incluso de una «filosofía

[81] *Ibid.*, p. 177.

[82] *Ibid.*, p. 183.

[83] «[...] aunque *El laberinto de la soledad* —escribe el propio Paz— es una apasionada denuncia de la sociedad moderna en sus dos versiones, la capitalista y la totalitaria, no termina predicando una vuelta al pasado» (*ibid.*, p. 31).

[84] *Ibid.*, p. 162.

mexicana», como si se tratara de algo cerrado en su «peculiaridad». Falsos, en concreto, los caminos del nacionalismo, el cual es incluso valorado por Paz como «enfermedad». Pero falsa también, a la inversa, la afirmación de un supuesto «cosmopolitismo» o de una pretendida universalidad que es emulación de lo externo, fuga de la autenticidad. «No puede existir auténtica universalidad sin tener los pies sobre la tierra que nos crio».[85]

Dialécticamente concebida, la universalidad incluye la diversidad y la pluralidad. De ahí que, en concreto, Paz pueda afirmar también que universalidad y «democracia» «son inseparables». Y «democracia» —vista, precisamente desde el nivel de las motivaciones más básicas y poderosas de la historia universal— no se refiere sólo a una forma de régimen político, una entre otras, sino que tiene, ante todo, un significado «moral», en el sentido que «lo moral» adquiere en Paz. Tiene, de hecho un alcance filosófico, en tanto que la democracia concuerda con lo constitutivo de lo humano (su libertad esencial), y coincide asimismo con esa «heterogeneidad de lo uno» que él menciona (la cual es aquello que justamente se quiere invalidar dentro de las dictaduras y totalitarismos —cualquiera que sea su signo—).

En otro contexto, escribe Octavio Paz: «[...] la idea que me inspira —el ritmo doble de la soledad y la comunión, el sentirse solo, escindido, y el desear reunirse con los otros y con nosotros mismos— es aplicable a todos los hombres y a todas las sociedades».[86]

La salvación se centra, ciertamente, en la posibilidad de conciliar soledad y comunión. Y Paz habla, en efecto, de comunión, la cual remite a la vivencia fundamental de saberse unido, de vencer las oposiciones y tener acceso así a lo que él ha descrito como «la experiencia más honda que la vida ofrece al hombre»: *penetrar en la conciliación de los contrarios*. En la comunión —según el poeta— todo queda cualitativa y sustancialmente transfigurado. Es vivencia que se halla en el orden de la sacralidad —sin que ello implique ningún pronunciamiento religioso, ni ir más allá de la existencia histórica y mundana—. Es trascendencia en el ámbito mismo de la vida y de esta reali-

[85] O. Paz, *Obras completas. Miscelánea 1. Primeros escritos*, vol. 13, p. 211.
[86] O. Paz, *Itinerario*, pp. 6-7.

dad mortal. Es la experiencia, en suma, de esa otra realidad que se revela, dentro de la realidad misma, al ojo del poeta, del creador, del amante, del genuino buscador. «[...] el hombre accede a un mundo en donde los contrarios se funden».[87]

Y las vías de la comunión son, ciertamente, la poesía, el amor, el mito: «El amor [escribe Paz en *El laberinto*] es uno de los más claros ejemplos de ese doble instinto que nos lleva a cavar y ahondar en nosotros mismos y, simultáneamente, a salir de nosotros y realizarnos en otro: muerte y creación, soledad y comunión».[88]

El principal mal que conlleva el racionalismo —dice también— es privarnos del mito y, con él, de la comunión con la vida y la existencia. «Por obra del mito [...] el hombre rompe su soledad y vuelve a ser uno con la creación. Y así el mito —disfrazado, oculto, escondido— reaparece en casi todos los actos de nuestra vida e interviene decisivamente en nuestra historia: nos abre las puertas de la comunión».[89]

La comunión es en definitiva otra manera de vivir el *tiempo*, tema al que se presta singular atención en *El laberinto de la soledad*.

En notable cercanía con la filosofía de Bergson, Octavio Paz distingue entre el tiempo cronométrico, cuantitativo, el de los relojes, y el que es para él *el tiempo mítico* y que corresponde en gran medida al tiempo vivido, *cualitativo* (de la *durée* bergsoniana); el tiempo en el cual, por obra del contenido real de la experiencia vital puede ser tiempo breve o interminable, feliz o desdichado, así como puede disolverse a sí mismo en la vivencia de *eternidad*.

> El tiempo mítico [...] no es una sucesión homogénea de cantidades iguales, sino que se halla impregnado de todas las particularidades de nuestra vida: es largo como una eternidad o breve como un soplo, nefasto o propicio, fecundo o estéril. Esta noción admite la existencia de una pluralidad de tiempos. Tiempo y vida se funden y forman un solo bloque, una unidad imposible de escindir.[90]

[87] O. Paz, *Obras completas. El peregrino en su patria. Historia y política de México*, vol. 8, p. 190.

[88] *Ibid.*, p. 183.

[89] *Ibid.*, p. 190.

[90] *Ibid.*, p. 189.

El tiempo cualitativo hace patente, asimismo, ese otro hecho decisivo que pone de relieve Paz: la implicación recíproca de la vida y la muerte. Como quiera que ésta se conciba, ya como tránsito, ya como aniquilación, la muerte tiene sentido cualitativo, no es indiferente, como no lo es la vida; todas las propensiones del hombre moderno a evadir la conciencia de la muerte, son consecuentemente formas de evadir la vida misma.

Más allá de Bergson y de Heidegger, Paz reconoce el carácter, también cualitativo y vital, del *espacio mismo*. Hace suya, de hecho, la idea de la unidad *espacio-tiempo*, que significativamente era esencial en el mundo prehispánico, en el cual tiempo y espacio constituían una unidad sacralizada.

La experiencia primordial que tiene presente Octavio Paz es la del tiempo como *eternidad*. O sea, la vivencia del tiempo mítico como percepción de la unidad de la temporalidad, que trasciende la apariencia de un tiempo escindido en pasado, presente y futuro, reconociendo la verdad subyacente de la unidad psíquica de los tiempos. El tiempo mítico se revela así como pervivencia, como presencia eterna y no como caducidad; es el tiempo que se une y concilia consigo mismo y con la vida en su plenitud. Tiempo sagrado, es cierto, de fiesta y comunión.

> Hubo un tiempo en el que el tiempo no era sucesión y tránsito, sino manar continuo de un presente fijo, en el que estaban contenidos todos los tiempos, el pasado y el futuro. El hombre, desprendido de esa eternidad en la que todos los tiempos son uno, ha caído en el tiempo cronométrico y se ha convertido en prisionero del reloj, del calendario y de la sucesión.[91]

3

«Tiempo eterno», «comunión», «trascendencia», sacralidad del «espacio-tiempo», «mito», todo ello cobra pleno sentido, en fin, en el símbolo del *laberinto*, con toda su riqueza y complejidad.

[91] *Ibid.*, pp. 188-189.

Paz atiende a tres de sus principales «momentos» o componentes cuando señala que:

> [El Laberinto es] uno de los símbolos míticos más fecundos y significativos: la existencia, en el centro del recinto sagrado, de un talismán o de un objeto cualquiera, capaz de devolver la salud o la libertad al pueblo; la presencia de un héroe o de un santo, quien tras la penitencia y los ritos de expiación [...] penetra en el laberinto [...]; el regreso, ya para fundar la ciudad, ya para salvarla o redimirla.[92]

Pero cabe añadir que hay en el mito del laberinto, en especial en su versión cretense, otros significados (también dialécticos), que implícitamente corresponden a la dialéctica de la soledad destacada por Octavio Paz.

Podemos recordar, así, que el *laberinto* toma su nombre de la *labris,* el «hacha doble» o más bien «el hacha una y doble» al mismo tiempo. El laberinto conlleva una significativa dualidad de sentidos: es *prisión* y, simultáneamente, contiene en su «centro» la *liberación.* Es prisión y es *prueba* para el recorrido del iniciado. Representa, él mismo, los impedimentos y obstáculos para el trayecto, sus movimientos erráticos, sus caminos cerrados, aporéticos. Paz habla de «selvas y desiertos», «vericuetos y subterráneos» del laberinto de la soledad.

En la soledad cerrada, el solitario está perdido en su laberinto, sin llegar al centro ni encontrar salida. Simbólicamente, sólo el héroe mítico (Teseo) llegará a él, si vence las pruebas «laberínticas», si destruye al monstruo interior (el Minotauro) y si dispone del hilo de Ariadna, símbolo —diríamos— del trayecto, el riesgo y la memoria, de la fidelidad-amor que une consigo mismo y con la otredad, con el interior y el exterior. Se hace expresa, así, la sapiencia del mito: quien accede —iniciáticamente— al centro del laberinto, ha de tener a la vez el secreto de la salida.

Y el centro del laberinto es expresamente sagrado para Paz porque en él se contiene *la conciliación suprema de los contrarios,* su más íntima unión. El centro mismo —cabe decir— es a la vez «dentro-

[92] *Ibid.*, p. 188.

fuera»; contiene también simbólicamente *la síntesis soledad-comunión.* En el más íntimo recinto, eterno y sagrado del laberinto, los contrarios muestran su unidad primigenia, su esencial concordia. Y ahí se alcanza la autenticidad; es en esencia el centro de nosotros mismos —dice Paz— de donde habríamos sido expulsados. La penetración en el centro del laberinto coincide, por tanto, con la vivencia del espacio-tiempo sagrado, del tiempo mítico; coincide, en suma, con esa experiencia fundamental que tiene presente Paz cuando dice: «[...] la plenitud, la reunión, que es reposo y dicha, concordancia con el mundo, nos esperan al fin del laberinto de la soledad».[93]

[93] *Ibid.*, p. 178.





Epílogo

> Este mundo, uno y el mismo para todos [...] ha sido, es y será un fuego eternamente viviente que se enciende y se apaga según medidas.
>
> HERÁCLITO, B30

Primero. El giro hacia la inmanencia

Tras el vuelo milenario hacia los trasmundos de la metafísica, fusionada con la religión, sobreviene históricamente el gran giro irreversible hacia «este mundo»: el vuelco literalmente re-nacentista que se consolida en los siglos posteriores de la modernidad hasta el presente.

Magna revolución que trae consigo el fundamental reconocimiento de *la unidad indisoluble entre el ser y la realidad, el ser y el devenir*, produciendo la disolución de la tradicional y supuesta dicotomía entre «el ser, uno e inmutable» y esta «realidad, mera sombra y pura evanescencia».

Es justamente la «unidad de contrarios» (uno-múltiple, permanente-cambiante, ser-realidad) la que es asumida y subrayada en *Bíos* atendiendo al carácter *recíproco* de tal complementariedad de los opuestos. Pues no se trata sólo de reconocer, al fin, que *lo que es*, o sea, que «el ser» de la arcaica meta-física, es intrínsecamente equivalente al *devenir*, sino que, a la vez, y esto es decisivo: la realidad cambiante, *este mundo*, «uno y el mismo para todos», *es el ser mismo*. Y esto quiere decir que lo real, lo que es, en todos sus sentidos, no consiste en una pura existencia meramente fugaz, inconsistente, pura fluencia, o evanescencia, pura diversidad sin unidad, pura realidad sin ser, pura sombra de un mundo que al perder la dimensión trascendente se desvanece en sí misma y carece de sentido.

Por el contrario, el *ser es siendo*. Tiempo gerundio: acción continua-discontinua; consistente y cambiante a la vez, eternidad y tiempo.

Lo que se busca hacer patente en *Bíos* por las rutas estrictamente filosóficas, científicas y culturales es el sentido ontológico y axiológico que tiene este cosmos, su prodigio y su inconmensurable grandeza. Prodigio cifrado en esa asombrosa «secuencia» por la cual, desde las profundidades del océano, la materia del universo se hace vida, y de ahí, a través de milenios, esa vida crece, se hace infinita, saltando de unas formas a otras; y un día se hace *Homo* y éste camina y crece y salta también a distintos estadios de su liberad y crea un nuevo universo de amores, de saberes y «quehaceres», sin romper el misterioso continuo que va desde esa roca que un día se hizo vida y una vida que un día se hizo besos, palabras, letras y colores; llantos y estertores; cantos y poemas.

Segundo. El *Homo sapiens*

No podría pensarse la reunificación del ser y el devenir, del espacio y el tiempo, de la unidad y la diversidad, de lo permanente y lo cambiante tratándose de la ontología universal y no de la ontología del hombre.

En el ámbito de lo humano, su naturaleza histórica (cambiante) tiene alcance ontológico (el hombre es histórico en su ser mismo; su historia no es mero accidente). Y, en consecuencia, el ser mismo de lo humano no es inmutable sino cambiante en el tiempo y el espacio, a la vez que su cambio histórico y su diversidad espacial tienen alcance ontológico, esencial.

Y lo más decisivo es que, en contra de la más arcaica e inalterable seguridad puesta en el dualismo del cuerpo respecto del alma, y por ende en la inmortalidad de ésta, es un hecho que el alma está constitutivamente unida al cuerpo, tanto como éste no es mera materialidad, sino que está insuflado de espiritualidad. Esta relación dialéctica es lo más difícil de aceptar por la tradición dualista, la cual considera que el alma, la dimensión espiritual del ser humano, es irreductible a su cuerpo.

Perspectiva filosófica

El hombre es el «ser de la expresión», y esto significa que «lleva el alma a flor de piel» (Nicol), lo cual conlleva el reconocimiento ontológico de la unidad «psicosomática» del ser humano: «el hombre lleva el alma a flor de piel». Nuestro cuerpo no es mero cuerpo, nuestra alma no es alma pura, incorpórea. Se reúnen lo visible y lo invisible: fenoménico y nouménico. Por eso también la libertad humana es inseparable de la necesidad: no hay dualismos, ni dicotomías.

Perspectiva científica y ética

a) Las maravillas de las ciencias y tecnologías de la vida

Uno de los hechos más relevantes de nuestro tiempo son los extraordinarios hallazgos que han obtenido las *ciencias de la vida*, adentrándose en los más profundos niveles del cuerpo vivo, en especial del humano; niveles en los que se descubre la existencia de una singular «doble hélice», hecha de dos ácidos (DNA y RNA) que, por el asombroso medio de la combinación de un código de cuatro letras, lleva «escrita» la historia biológica de cada especie, a la vez que la singularidad de cada individuo; doble hélice que tiene asimismo la facultad de desdoblarse para dar lugar a la literal re-producción molecular de nuevos seres de tal especie y sus correspondientes individuos.

Y no sólo: junto con el hallazgo del genoma, las nuevas ciencias de la vida se concentran en el órgano excepcional que es el cerebro humano: ahí donde las células, o sea, las neuronas, poseen características verdaderamente excepcionales: primero, por su cantidad (¿100 000 millones?), y segundo, por sus originales dimensiones, formas, estructuras y funciones.

Asimismo, además de poseer dos hemisferios unidos y diferenciados a la vez, el cerebro humano es tripartita y conlleva indisolublemente fusionadas las «zonas» de los instintos primigenios de la evolución, el complejísimo arcoíris de las emociones y el prodigioso universo de la razón humana con todo cuanto ésta conlleva. Esto, en

contra de la tradicional concepción de órganos y funciones cerebrales separadas, y, en particular, de la autonomía de la razón.

Y más adentro y más abajo aún, los poderosísimos instrumentos microscópicos penetran hasta ese extraño y minúsculo o «enano» fondo de la vida biológica llamado «nano espacio», a cuyo ámbito tiene también acceso la nanotecnología.

b) Amenazas y peligros de las revoluciones de las bio-tecno-ciencias

«El cuerpo del alma» tiende a anular «el alma del cuerpo».

Todo cuanto representan las promesas que conlleva la revolución histórica de las ciencias de la vida y sus correspondientes prodigios tecnológicos está inscrito necesariamente en el contexto general de la modernidad. Esa modernidad que en su creativo y productivo vuelco hacia este mundo fenoménico, espacio-temporal, ha proyectado toda la energía creadora —y también la destructora— hacia la conquista de todo lo externo; la materia, la energía, la industria, el comercio, el dominio de todos los espacios: tierra, aire, mares, espacios siderales y, señaladamente, hacia el valor del cuerpo humano en todas sus posibilidades. Bienes materiales y venta del alma. Espectáculo siniestro de nuestra actualidad. Inconcebible escisión entre riqueza de unos cuantos y pobreza de una totalidad creciente y moribunda a la vez. Estado de guerra generalizado; guerras ubicuas. El propio cuerpo humano ha perdido todo valor: uniformidad, rutina, vacío, drogadicción, o algo peor: creciente costumbre no sólo de matar sino de mutilar o descuartizar. Crisis de todos los valores y cierre de futuro. Anuncios del «posthombre» y robotización generalizada, con la amenaza de un posible fin total por la vía, por ejemplo, de una «plaga gris» o cualquier equivalente.

¿Cómo escribir filosofía hoy? ¿Cómo pensar en «ética» y «humanismo»? ¿No es un delirio?... ¿Y cómo dejar de hacerlo?

Pienso que no cabe respuesta a estas graves interrogantes si no volvemos los ojos a este mismo tiempo histórico que, más allá de sus horrores tan predominantes y amenazantes, pudiera llevar todavía en su propio núcleo otras fuentes vivas de esperanza y de ímpetu salvífico.

Metafóricamente podría pensarse en un doble caudal: uno, tan enorme y dominante, como oscurecido y descompuesto por su propia densidad y su carencia ya de rumbo. Y otro cauce, sin duda menor, pero límpido y dinámico, cargado de los gérmenes vivos de todo cuanto esta modernidad y estas tecnociencias llevan igualmente en sí mismas, posibilidades de una existencia acorde con los prodigiosos hallazgos y verdaderas libertades que son también patrimonio del presente. Un presente verdaderamente despierto ante el lado luminoso de su historia y ante los atisbos de un porvenir libre y creador, capaz de alcanzar esa gran «conversión», más que religiosa, por la cual se recobra el equilibrio de *bíos* y se cultiva una nueva «alma del cuerpo» cifrada en su capacidad de traer al mundo la justicia, la verdad, la igualdad, la libertad, la paz, la bondad y la humana felicidad.

Pues esa alma, entrañada en el cuerpo, emana de él sin romper con él (al menos en vida). Esa alma que es razón, emoción y pasión, pertenece al mundo, con los otros. Esa alma habla, ve y toca, lee y escribe, besa y acaricia, pertenece incluso a una realidad que ya no está sólo en su interior, que puede desplazarse por todos los tiempos y los espacios. Y todo ello, naciendo de sus propias neuronas y su propia respiración.

¿Nos anuncia el futuro, próximo y lejano, un nuevo renacer hacia estos otros horizontes de *vida viva*, plenamente viva, y de reencuentro con nuestra prodigiosa condición humana?

No cabe, en fin, sino tener memoria de la palabra de Nietzsche, quien aun dentro del más poderoso desengaño, de la intensidad de las crisis y el caos de todos los valores, e incluso de la más silente y «expresiva» soledad de su locura, fue capaz de dejar abierto el único camino: «No arrojes de ti tu amor y tu esperanza... no arrojes al héroe que hay en tu alma... conserva santa tu más alta esperanza».

Bibliografía

Abellán, José Luis, *El exilio filosófico en América. Los transterrados del 39*. México, FCE, 1998.

Alberts, Bruce *et al.*, *Molecular Biology of the Cell*. Nueva York, Garland, 1989.

Aristóteles, *The Works of Aristotle*. Trad. de W. D. Ross. Londres, Clarendon Press, 1954.

Arsuaga, Juan Luis e Ignacio Martínez, *La especie elegida. La larga marcha de la evolución humana*. Madrid, Temas de Hoy, 2007.

Assoun, Paul-Laurent, *Freud et Nietzsche*. París, PUF, 1980.

Bartra, Roger, *Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos*. México, FCE, 2007.

Bataille, George, «La peinture préhistorique. Lascaux ou la naissance de l'art», en Albert Skira (coord.), *Les grands siècles de la peinture*. Ginebra, Editions d'Art Albert Skira, 1955.

Bergson, Henri, *Ouvres*. París, PUF, 1967.

______, «La evolución creadora», en *Obras escogidas*. Madrid, Aguilar, 2007.

Bloom, Floyd E., Flint Beal y David J. Kupfer (eds.), *The Dana Guide to Brain Health*. Nueva York, The Free Press, 2003.

Bolívar Zapata, Francisco, *Obra científica IV. La genética moderna: fundamentos y horizontes*. México, El Colegio Nacional, 2000.

Bonnefoy, Yves, *Dictionnaire des Mythologies*. París, Flammarion, 1981.

Brown, Norman O., *Life Against Death. The Psychoanalytical Meaning of History*. Middle Town, Conn., Wesleyan University, 1959.

Buchet, Nicolas y Philippe Dagneaux, *L'Odyssée de L'Espéce*. Dirección de Yvens Coppens. París, EPA-Hachette, 2003.

Camps, Victoria, *Una vida de calidad. Reflexiones sobre bioética*. Barcelona, Crítica, 2001.

Caygill, Howard, *A Kant Dictionary*. Oxford, Blackwell Publishing, 1995.

Changeux, Jean-Pierre y Paul Ricoeur, *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*. Trad. de María del Mar Duró. Barcelona, Península, 1998.

Changeux, Jean-Pierre, *El hombre de verdad*. México, FCE, 2005.

Chaunu, Pierre, «Violencia, guerra y paz», en J. Muñoz-Delgado *et al.*, *Agresión y violencia. Cerebro, comportamiento y bioética*. México, Instituto Nacional de Psiquiatría-Herder, 2010.

Chico Ponce de León, Fernando, «Neuroanatomía de la agresión humana», en J. Muñoz-Delgado *et al.*, *Agresión y violencia. Cerebro, comportamiento y bioética*. México, Instituto Nacional de Psiquiatría-Herder, 2010.

Churchland, Paul M., *Matter and Consciousness*. Londres, MIT, 1988.

Churchland, Patricia S., *Brain-Wise: Studies in Neurophilosophy*. Cambridge, Mass., MIT, 2002.

Crick, Francis, *What a Mad Pursuit. A Personal View of Scientific Discovery*. Londres, Penguin Books, 1988.

———, *La búsqueda científica del alma. Una revolucionaria hipótesis para el siglo* XXI. Trad. de Francisco Páez de la Cadena. Madrid, Debate, 1994.

Damasio, Antonio, *El error de Descartes: la emoción, la razón y el cerebro humano*. Trad. de Joandomenec Ros. Barcelona, Crítica, 1994.

———, *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Trad. de Joandomenec Ros. Barcelona, Crítica. 2003.

Davidson, Donald, «Mental Events», en *Essays on Actions and Events*. Oxford, Oxford University Press, 1980.

Deleuze, G. y F. Guattari, *El Anti-Edipo*. Barcelona, Paidós, 1985.

Dennett, Daniel, *La peligrosa idea de Darwin*. Trad. de C. P. Bianco-Morales. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999.

———, *Romper el hechizo. La religión como un fenómeno natural*. Buenos Aires-Madrid, Katz Editores, 2007.

Dennis, Carina y Richard Gallagher (eds.), *The Human Genome*. Nueva York, Nature-Palgrave, 2001.

Díaz, José Luis, *La conciencia viviente*. México, FCE, 2007.

______, «Psicobiología de la agresión y la violencia: implicaciones bioéticas», en J. Muñoz-Delgado *et al.*, *Agresión y violencia. Cerebro, comportamiento y bioética*. México, Instituto Nacional de Psiquiatría-Herder, 2010.

Eccles, John C. y K. R. Popper, *The Self and its Brain. An Argument for Interactionism*. Berlín, Springer, 1977.

Eccles, John Carew, *Mind and Brain: The Many-Faceted Problems*. Nueva York, Paragon House, 1985.

Fagot-Largeault Anne, B. Saint-Sernin y D. Andler, *Filosofía de las ciencias*. Trad. de José María Ímaz Gispert y Mariano Sánchez-Ventura. México, FCE, 2002.

Freud, Sigmund, *Obras completas*. Trad. de José Luis López-Ballesteros. Madrid, Biblioteca Nueva, 1948. 2 vols.

______, *The Complete Psychological Works*. Ed. de J. Strachey. Londres, Hogan Press, 1966.

______, *El malestar en la cultura*. Trad. de José Luis López-Ballesteros. Madrid, Alianza, 1975.

______, *El yo y el ello*. Trad. de José Luis López-Ballesteros. Madrid, Alianza, 1978.

______, *Los orígenes del psicoanálisis*. Trad. de Ramón Rey Ardid. Madrid, Alianza, 1979.

______, *Obras completas*. Trad. de L. Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu, 1979. 24 vols.

______, *Psicopatología de la vida cotidiana*. Trad. de José Luis López-Ballesteros. Madrid, Alianza, 1979.

______, *La interpretación de los sueños. Edición centenario (1900-2000)*. Trad. de José Luis López-Ballesteros. Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca, Sígueme, 1975.

Gaos, José, *Antología filosófica. La filosofía griega*. México, La Casa de España en México-FCE, 1940.

Gardels, Nathan P. (ed.), «El Occidente se vuelve hacia el Oriente al final de la historia», en *Fin de siglo: grandes pensadores hacen reflexiones sobre nuestro tiempo*. México, McGraw Hill, 1996.
Garrard Post, Stephen (ed.), *Encyclopedia of Bioethics*. Nueva York, MacMillan, 1995. 5 vols.
Gómez, Ana Isabel, «La agresión y la violencia. Una aproximación desde la bioética, "Ética para los demonios"», en J. Muñoz-Delgado *et al.*, *Agresión y violencia. Cerebro, comportamiento y bioética*. México, Instituto Nacional de Psiquiatría-Herder, 2010.
González, Juliana, *El malestar en la moral. Freud y la crisis de la ética*. México, J. Mortiz-Planeta, 1986. [2a. ed. México, Miguel Ángel Porrúa-UNAM, 1997.]
______, *Ética y libertad*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1989. [2a. ed. México, FCE-UNAM, 1997.]
______, *El ethos, destino del hombre*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras-FCE, 1996.
______, *El poder de Eros. Fundamentos y valores de ética y bioética*. México, Paidós, 2000.
______, *Genoma humano y dignidad humana*. Barcelona, Ánthropos-UNAM, 2005.
______, «Neuroética y violencia», en J. Muñoz-Delgado *et al.*, *Agresión y violencia. Cerebro, comportamiento y bioética*. México, Instituto Nacional de Psiquiatría-Herder, 2010.
González, Juliana y Lizbeth Sagols (eds.), *El ser y la expresión. Homenaje a Eduardo Nicol*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 1990.
González V., Juliana (coord.), *Perspectivas de bioética*. México, FCE-UNAM, 2008.
______, *Filosofía y ciencias de la vida*. México, FCE-UNAM, 2009.
Gracia, Diego, *Ética de los confines de la vida*. Bogotá, El Búho, 1998.
Habermas, Jürgen, *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona, Paidós, 2002.
Hegel, G. W. F., *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Trad. de J. Gibelin. París, J. Vrin, 1963.
______, *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. México, FCE, 1966.

Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*. 2a. ed. Trad. de A. R. Mondolfo. Buenos Aires, Solar-Hachette, 1968.

Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*. Pról. y trad. de José Gaos. México, FCE, 1951.

______, *Lettre sur l´humanisme*. Ed. bilingüe. París, Aubier, 1964.

______, «Zeit und Sein», en *L´endurance de la pensée*. Ed. bilingüe. París, Plon, 1968.

______, *Introducción a la metafísica*. Trad. de E. Estiú. Buenos Aires, Editorial Nova, 1969.

Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. Trad. de José Gaos. México, FCE, 1949.

______, *Meditations cartésiennes*. Trad. de G. Peiffer y E. Levinas. París, J. Vrin, 1966.

______, *Investigaciones lógicas*. 2a. ed. Trad. de M. G. Morente y J. Gaos. Madrid, Revista de Occidente, 1967. 2 vols.

Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. de Wenceslao Roces. México, FCE, 2006.

Johnson, Phillip E., «La peligrosa idea de Daniel Dennett», en *The New Criterion*. Nueva York, 2002.

Jonas, Hans, *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Madrid, Trotta, 1966.

Jones, Ernest, *The Life and Work of Sigmund Freud*. Nueva York, Basic Books, 1961.

Kant, Immanuel, *Crítica del juicio*. Trad. de José Rovira Armengol. Buenos Aires, Losada, 1961.

______, *Crítica de la razón práctica*. Trad. de José Rovira Armengol. Buenos Aires, Losada, 1962.

______, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. de Manuel G. Morente. Madrid, Espasa-Calpe, 1963.

______, *Crítica de la razón pura*. Trad. de Pedro Ribas. Madrid, Alfaguara, 1978.

______, *Antropología en sentido pragmático*. Trad. de José Gaos. Madrid, Alianza, 1991.

______, «Idea para una historia universal en sentido cosmopolita», en *Defensa de la Ilustración*. Trad. de J. Alcoriza y A. Lastra. Barcelona, Alba Editorial, 1999.

Kant, Immanuel,, «La paz perpetua», en *Defensa de la Ilustración*. Trad. de J. Alcoriza y A. Lastra. Barcelona, Alba Editorial, 1999.
______, *Crítica de la razón práctica*. Trad. de Dulce María Granja Castro. México, FCE-UNAM-UAM, 2005.
Kemp, Peter (ed.), *Le discours bioéthique*. París, Cerf, 2004.
Kilner, John, «Human Dignity», en S. Garrard (ed.), *Encyclopedia of Bioethics*, vol. II. Nueva York, McMillan, 1995.
Kirk, G. S. y J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*. Cambridge, Cambridge University Press, 1966. [*Los filósofos presocráticos: Historia crítica con selección de textos*. Trad. de Jesús García Fernández. Madrid, Gredos, 1987.]
Kliksberg, Bernardo y Amartya Sen, *Primero la gente. Una mirada desde la ética del desarrollo a los principales problemas del mundo globalizado*. Barcelona, Ediciones Deusto, 2007.
Lacan, Jacques, *Ecrits*. París, Seuil, 1966.
______, *La formación del inconsciente*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1979.
Laplanche, J. y J. B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*. París, PUF, 1968.
Lavelle, Louis, *La présence totale*. París, Aubier-Montaigne, 1962.
Levinas, Emmanuel, *Humanismo del otro hombre*. México, Siglo XXI, 2005.
Lévi-Strauss, Claude, *Estructuras elementales del parentesco*. Trad. de M. T. Cevasco. Barcelona, Paidós, 1988.
______, *Raza y cultura*. Madrid, Cátedra, 1996.
Lidell, H. G. y R. Scott (comps.), *A Greek-English Lexicon*. 9a. ed. Oxford, Oxford University Press, 1925.
Macklin, Ruth, «Dignity is a Useless Concept», en *BMJ*, vol. 327, diciembre, 2003.
MacLean, Paul D. y V. A. Kral, *A Triune Concept of the Brain and Behaviour. [Including Psychology of Memory and Sleep and Dreaming*, Harvard (18a. ed.) Papers presented at Queen's University, Kingston, Ontario, febrero, 1969 by V. A. Kral *et al.*] Toronto, University of Toronto-Ontario Mental Health Foundation, 1973.

Magalhaes-Vilhena, V. de, *Le problème de Socrate. Le Socrate historique et le Socrate de Platon*. París, PUF, 1952.
Marcuse, Herbert, *Eros y civilización*. Trad. de J. García Ponce. Barcelona, Ariel, 1984.
Mate, Manuel-Reyes, «La estructura ética de la especie», en *Eidon. Revista de la Fundación de Ciencias de la Salud*. Madrid, octubre-enero, 2002, pp. 10-13.
McGee, Glen y Arthur Caplan, «The ethics and politics of small sacrifices in stem cell research», en *Kennedy Institute of Ethics Journal*, 9(2), junio, 1999, pp. 151-158.
Meilaender, Gilbert, «The point of a Ban», en *Hastings Center Report*, 31(1), 2001.
Mercadillo Caballero, Roberto M., «Agresión y cooperación: confluencias funcionales y cognitivas», en J. Muñoz-Delgado *et al.*, *Agresión y violencia. Cerebro, comportamiento y bioética*. México, Instituto Nacional de Psiquiatría-Herder, 2010.
Meyer, Michael J. y Lawrence Nelson, «Respecting what we destroy. Reflections on Human Embryo Research», en *Hastings Center Report*, 31(1), 2001, pp. 16-23.
Morin, Edgar, *El método III. La vida de la vida*. Trad. de Ana Sánchez. Barcelona, Cátedra, 1980.
Mosterín, Jesús, *La naturaleza humana*. Madrid, Espasa-Calpe, 2006.
Muguerza, Javier, «La no violencia como utopía», en Adolfo Sánchez Vázquez (ed.), *El mundo de la violencia*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras-FCE, 1998.
Muñoz-Delgado, Jairo, «La agresión y la violencia en la psicopatología de los primates», en J. Muñoz-Delgado *et al.*, *Agresión y violencia. Cerebro, comportamiento y bioética*. México, Instituto Nacional de Psiquiatría-Herder, 2010.
Nature, núm. 514, octubre, 2014.
Nehamas, Alexander, *The Art of Living: Socratic Reflections from Plato to Foucault*. Los Ángeles, University of California Press, 2000.
———, *Virtues of Authenticity: Essays on Plato and Socrates*. Nueva Jersey, Princeton University Press, 1999.
Nelkin, Dorothy y M. Susan Lindee S., *The DNA Mystique. The Gene as a Cultural Icon*. Nueva York, W. H. Freeman, 1995.

Nicol, Eduardo, «Liberty as a Fact, Freedom as a Right», en *Philosophy and Phenomenological Research,* vol. VIII, núm. 4, junio, 1948, pp. 532-536.
______, *La idea del hombre.* México, Stylo, 1946. [Nueva versión. México, FCE, 1977.]
______, *La vocación humana.* México. El Colegio de México, 1953.
______, *Metafísica de la expresión.* México, FCE, 1957. [2a. ed. México, FCE, 1974.]
______, *Los principios de la ciencia.* México, FCE, 1965.
______, *El porvenir de la filosofía.* México, FCE, 1972.
______, *La reforma de la filosofía.* México, FCE, 1980
______, *La revolución en filosofía. Crítica de la razón simbólica.* México, FCE, 1982.
Nietzsche, Friedrich, «Aurora», en *Obras completas,* vol. II. Madrid, Aguilar, 1965.
______, «La gaya ciencia», en *Obras completas,* vol. III. Madrid, Aguilar, 1965.
______, *Así habló Zaratustra.* Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1973.
______, «Prólogo», en *Ecce homo.* Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1979.
______, *Crepúsculo de los ídolos.* Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1982.
______, *El nacimiento de la tragedia.* Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1984.
Nussbaum, Martha C. y Amartya Sen (comp.), *The Quality of Life.* Oxford, Oxford University Press, 1993. [*La calidad de vida.* Trad. de Roberto Reyes Mazzoni. México, FCE-The United Nations University, 2002.]
O'Neill, Onora, *Autonomy and Trust in Bioethics.* Cambridge, Cambridge University Press, 2002.
Olson, Maynard V., «When less is more: gene loss as an engine of evolutionary change», en *American Journal of Human Genetics,* 64, 1999, pp. 18-23.
Ortega y Gasset, José, «Meditaciones del Quijote», en *Revista de Occidente,* Madrid, 1961.

Ortega y Gasset, José, «El tema de nuestro tiempo», en *Revista de Occidente,* Madrid, 1961.

______, «Historia como sistema», en *Revista de Occidente,* Madrid, 1966.

Ostrosky-Solís, F. y A. Ardila, «Neurobiología de la psicopatología», en J. Muñoz-Delgado *et al., Agresión y violencia. Cerebro, comportamiento y bioética.* México, Instituto Nacional de Psiquiatría-Herder, 2010.

Paz, Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe.* Barcelona, Seix Barral, 1982.

______, *Itinerario.* México, FCE, 1992.

______, *La llama doble. Amor y erotismo.* México, Seix Barral, 1993.

______, *Obras completas.* Ed. del autor. México, FCE-Círculo de Lectores, 1994. 15 vols.

______, *El laberinto de la soledad. Posdata. Vuelta a El laberinto de la soledad.* México, FCE, 1999.

______, *Por las sendas de la memoria. Prólogos a una obra.* México, FCE, 2011.

Pico della Mirandola, G., *Discurso sobre la dignidad del hombre (Introducción a las 900 tesis).* México, UNAM, 2003.

Pinker, Steven, «The stupidity of dignity», en *The New Republic,* mayo, 2008.

Platón, *Obras completas.* París, Les Belles Lettres, 1966.

Ramachandran, Vilayanur (ed.), *Encyclopedia of the Human Brain.* San Diego, Academic Press, 2002. 4 vols.

Ramo Lira, Luciana e Irma Saucedo González, «La agresión y violencia de género en seres humanos», en J. Muñoz-Delgado *et al., Agresión y violencia. Cerebro, comportamiento y bioética.* México, Instituto Nacional de Psiquiatría-Herder, 2010.

Renaut, Alain, *Kant aujourd'hui.* París, Aubier, 1997.

Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura.* Trad. de A. Suárez. México, Siglo XXI, 1970.

______, «Ética y moral», en Carlos Gómez, *Doce textos fundamentales de la ética del siglo* XX. Madrid, Alianza, 1990.

______, *Sí mismo como otro.* Trad. de Agustín Neira Calvo. México, Siglo XXI, 1996.

Ricoeur, Paul, *Discurso filosófico y hermeneusis*. Barcelona, Ánthropos, noviembre-diciembre, 1998.
———, *Lo justo II*. Trad. de T. Domingo Moratalla y A. Domingo Moratalla. Madrid, Trotta, 2008.
Ridley, Matt, *Nature via Nurture: Genes, Experience, and What Makes us Human*. Nueva York, Harper Collins, 2003.
Rieff, Philip, *Freud: The Mind of the Moralist*. Nueva York, Viking Press, 1966.
Robertson, John A., *Children of Choice: Freedom and the new Reproductive Technologies*. Princeton, Princeton University Press, 1994.
Russell, Bertrand, *Los problemas de la filosofía*. Trad. de Joaquín Xirau. Barcelona, Editorial Labor, 1995.
Santí, Enrico Mario, «Prólogo», en *El laberinto de la soledad*. Madrid, Cátedra, 1998.
Sartre, Jean Paul, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. París, Gallimard, 1943.
———, *Le diable et le bon dieu. Trois actes et onze tableaux*. París, Gallimard, 1951.
Savater, Fernando, *La tarea del héroe*. Barcelona, Ariel, 2009.
Scheler, Max, *El puesto del hombre en el cosmos*. Trad. de José Gaos. Buenos Aires, Losada, 1928.
Schrödinger, Erwin, *What is Life?* Cambridge, Cambridge University Press, 1967.
Searle, John R., «La conciencia», en Juliana González V. (coord.), *Filosofía y ciencias de la vida*. México, FCE-UNAM, 2009.
Sen, Amartya, «Rational Fools: A Critique of the Behavioral Foundations of Economic Theory», en *Philosophy and Public Affairs*, vol. 6, núm. 4, 1977, pp. 317-344.
———, *On Ethics and Economics*. Oxford, Blackwell, 1987. [*Sobre ética y economía*. Trad. de Ángeles Conde. Madrid, Alianza, 2003.]
———, *The Possibility of Social Choice*. Nobel Lecture, 8 de diciembre, 1998.
———, *Development as Freedom*. Nueva York, Anchor Books, 2000.
———, *Elección colectiva y bienestar social*. Trad. de Francisco Elías Castillo. Madrid, Alianza, 2007.

Singer, Peter, *Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional*. Trad. de Yolanda Fontal Rueda. Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1997.
Sloterdijk, Peter, *Normas sobre el parque humano. Una respuesta a la* Carta sobre el humanismo *de Heidegger*. Trad. de Teresa Rocha Barco. Madrid, Siruela, 2001.
Spinoza, Baruch, *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Buenos Aires, Aguilar, 1957.
———, *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. de José Gaos. México, UNAM, 1977.
Tugendhat, Ernst, «No hay genes para la moral», en *Revista de Occidente*. Madrid, núm. 228, mayo, 2000, pp. 101-107.
Watson, James, *Nature*, núm. 421, enero, 2003.

Índice

Bíos. El cuerpo del alma y el alma del cuerpo, de Juliana González Valenzuela, se terminó de imprimir y encuadernar en septiembre de 2017 en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), calzada San Lorenzo, 244; 09830 Ciudad de México. La edición consta de 2500 ejemplares.

Otros títulos de la serie

Pautas bioéticas
Ricardo Páez

Dilemas de bioética
Perspectivas de bioética
Filosofía y ciencias de la vida
Juliana González Valenzuela (coord.)

Ética y mundo tecnológico
Jorge Enrique Linares

Diálogos de bioética: nuevos saberes y valores de la vida
Juliana González y Jorge E. Linares (coords.)

Justicia distributiva y salud
Paulette Dieterlen

Extender el dominio de la humanidad sobre el universo; eso proponía Francis Bacon en pleno inicio de la modernidad. A la luz de los avances actuales de la tecnociencia, ¿podemos afirmar que esto se ha cumplido? ¿O acaso el dominio sobre la naturaleza ha redundado en el sometimiento de la humanidad al poder de la propia tecnología? Frente a esta inquietud, Juliana González Valenzuela se propone abrir las puertas a un nuevo humanismo que, lejos de renegar de los hallazgos de las ciencias y la tecnología, asuma la necesidad de dotar al proceso tecnocientífico de un sentido ético, de humanizarlo.

Como base de su teoría ética, la autora propone un concepto de ser humano que confronta los materialismos y determinismos que permean la actualidad, sobre todo a partir del auge de las ciencias de la vida. Así, a la pregunta scheleriana del puesto del hombre en el cosmos, González responde con una afirmación de la vida humana como bíos: alma que se hace carne y cuerpo que se hace espíritu, simultánea y dialécticamente; un ser que permanece como misterio y libertad, siempre en suspenso.

www.fondodeculturaeconomica.com

ISBN 978-607-16-5241-6

9 786071 652416